

DEYCRIT Sur Repositorio

Esta edición fue compartida por Zulay Díaz, directora de Utopía y Praxis Latinoamericana, para ser difundida a través de Deycrit-Sur Repositorio. Deycrit-Sur no posee ningún derecho sobre esta obra a excepción de la difusión de la misma. Si utiliza este material debe citar a sus autores/as y a la revista.
Está estrictamente prohibido el uso comercial.

Puede acceder a toda la colección en la dirección:
http://www.deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopraxis.html

Hans Küng: pensar la religión



Han pasado 15 años desde que 1.300 personas, emocionadas y puestas en pie, aplaudían la última clase magistral de H. Küng. No menos emocionado que su auditorio, el gran teólogo enfilaba la salida del abarrotado Salón de Actos musitando un apenas perceptible "me gustaría seguir contando con su afecto". Era el día de su jubilación.

Todo había comenzado 40 años antes con una fascinante tesis doctoral. Llevaba por título ***La justificación. Doctrina de Kart Barth y una interpretación católica.*** *Küng se atrevió con un tema que, desde los inicios de la Reforma, había dividido a católicos y protestantes. Con coraje y juventud, tendió puentes de diálogo y comprensión. K. Barth dio un simpático visto bueno a la obra calificando a su autor de "israelita sin dolo" y deseándole que viniera sobre él el Espíritu.*

En la década de los sesenta suscitaron gran entusiasmo y esperanza obras como ***Estructuras de la Iglesia*** *(1962) y* ***La Iglesia*** *(1967). Küng dibujaba el perfil de una Iglesia humilde, fiel al mensaje de Jesús, atenta a las necesidades del mundo y siempre dispuesta a reformarse.*

En 1974 vio la luz uno de sus libros más geniales, ***Ser cristiano.*** *Era, sigue siendo, una obra repleta de información histórica y pasión creyente. Küng no partía de fórmulas abstractas. Su punto de arranque era el gran protagonista de la aventura cristiana: Jesús de Nazaret.*

Pero el teólogo sabe que tiene siempre una cita con lo último de lo último. San Pablo dice que Cristo es de Dios. Dios es, en efecto, el asunto final de la teología, su noche y su día, su prueba máxima. Küng afrontó este reto en su monumental obra ***¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*** *(1978). Su respuesta a la pregunta por la existencia de Dios es eminentemente afirmativa. Sin Dios, afirma, el ser humano quedaría sin suelo firme bajo los pies. En el horizonte aparecería el sinsentido. Sinsentido al que ha-*

cen frente algunas religiones con la promesa de la resurrección. Küng se atrevió también con este tema en su libro ***¿Vida eterna?*** *(1982).*

Pero el final, la resurrección, conduce al origen, a la creación, al comienzo de todo. Es el tema que aborda en ***El principio de todas las cosas. Ciencia y religión*** *(2007). Las últimas páginas constituyen un rotundo "no" a la "nada", una apuesta por "la otra vida" que, incluso si al final se pierde, habrá ayudado a vivir ésta con más ilusión y esperanza. Sobre sus ilusiones y esperanzas vuelve, en tono personal, casi confidencial, en el libro,* ***Lo que yo creo*** *(2011).*

Desde que, incomprensiblemente, un 15 de diciembre de 1979, el Papa Juan Pablo II "premió" esta hoja de servicios a la Iglesia retirando a este brillante defensor de la fe cristiana la venia docendi y declarándolo "teólogo no católico", Küng se adentró en terrenos por los que no suele transitar el teólogo. Nacieron así sus voluminosos estudios sobre las religiones: ***El judaísmo*** *(1991),* ***El cristianismo*** *(1994) y* ***El islam*** *(2004). Previamente, en 1984, había visto la luz el volumen* ***El cristianismo y las grandes religiones*** *en el que se sienta al cristianismo a dialogar con el islam, el hiduismo y el budismo. Küng no olvida que la secularización es un fenómeno casi exclusivamente occidental; en el resto del mundo, las religiones siguen configurando la realidad. Es, pues, necesario contar con su impulso.*

Desembocamos, por último, en su más reciente aportación, la dedicada a la ética. H. Küng es fundador y presidente de la Fundación Etica Mundial, con sede en Tubinga y Zurich, pero con representación en numerosos países. Representantes de la educación, la cultura, la religión y la política acuden a esta Fundación en demanda de orientación en valores y compromiso educativo. El sustrato teórico de esta Fundación se encuentra en su libro ***Proyecto de una ética mundial*** *(1990). Su autor está convencido de que, sin un consenso ético básico sobre determinados valores, normas y actitudes, resulta imposible una convivencia humana digna, tanto en pequeñas como en grandes sociedades. Un consenso que sólo es alcanzable mediante el diálogo y el mutuo reconocimiento y aprecio. La ética mundial debe partir de un principio tan básico como antiguo: "Todo ser humano debe recibir un trato humano".*

Dejó escrito Hegel que los grandes hombres no son sólo los grandes inventores, "sino aquellos que cobraron conciencia de lo que era necesario". A tales hombres pertenece, creo, este gran pensador cristiano, teólogo, filósofo de la religión y hombre de bien, llamado H. Küng.

Manuel Fraijó Nieto
Catedrático de Filosofía de la Religión
y Decano de la Facultad de Filosofía de la UNED, España.

Presentación

Álvaro B. Márquez-Fernández

La investigación etimológica e historiográfica de las ideas es uno de los procesos indiscutibles para el análisis y la comprensión del pensamiento. Es un mirar y descubrir en esos orígenes pasados la historia del presente inmediato a la vez que póstumo. Precisamente, ese el interés que anima a ***Ignacio Medina****, a plantear en su artículo:* ***Significados de la polis en la Grecia clásica****, la destacada importancia que le asignan los filósofos griegos a la construcción de esa idea de "polis" y "praxis política", tan decisivas en la experiencia de las ciudadades-estados que fomentan en la formación de la ciudadanía la paideia democrática con la que se intenta definir el pensar filosófico y político de la Atenas del s. IV A.C.*

Magnífica elaboración espacio-temporal de esa bruma de ideas pre y post socráticas, sobre lo que se piensa puede ser la polis y la noción de poder, fuerza y gobierno, en el desarrollo del mundo humano liberado de la égida de los Dioses del Olympus. La libertad racional del pensar mítico o deificante, hacia la humanización del ser que se considera mortal y material en un orden existencial de cosas dispuestas a su voluntad y praxis. El thelos de la racionalidad es dar sentido histórico a esa presencia del hombre a través del arjé y la maiéutica. Las ideas clave para esta comprensión de la polis ateniense se encuentran en los milenarios nombres de Sócrates, Platón y Aristóteles, quienes ya consideran en esa época como factible el ideal de una República donde la convivencia humana implicara una comunidad de fines e intereses regulados por normas igualitarias y equitativas de los bienes a compartir. Pero también y sobre todo, su mejor lección para la contemporaneidad: la parresía. O sea, el derecho a decir lo que se piensa ante los otros en un diálogo de opiniones.

De los miles de años de evolución orgánica y biológica, histórica y racional, de los seres humanos, en el s. XXI la tecno-ciencia y la globalización se nos presentan como la síntesis de una racionalidad reproductiva del capital, el mercado y el consumo, que pretende con su poder hegemónico, la reducción fenomenológica del inmanente mundo de la complejidad a las lógicas de la sim-

plicidad excluyente. El desarraigo del ontos de otras epistemes posibles para la producción racional y sensible de nuestra comprensión de la diversidad y pluralidad de quienes coexisten en el mundo, crea ese nefasto determinismo monocultural de donde parten las formas de la racionalidad capitalista en su intento por justificar, a través de los siglos, su historia colonial. ***Ignacio Ayestarán****, con toda pertinencia y denodada conciencia crítica, nos introduce a través de su artículo:* ***Ciencia, responsabilidad cosmopolita y sostenibilidad en un mundo global****, en las principales reflexiones y cuestionamientos que desde el campo de las teorías de la complejidad sistémica, transdisciplina, ecología de los saberes, sostenibilidad global y ética cosmopolita, se adelantan y exponen como alternativas a la crisis civilizatoria del capitalismo neoliberal.*

El mundo y sus facticidades políticas, económicas, sociales, merecen ser reaprendidas desde otros procesos y sistemas ontológicos de la existencia, donde se pueda garantizar un desarrollo de los seres vivos que haga viable la posibilidad de salir de las estructuras monológicas de la racionalidad tecno-científica. A partir de lo local, singular, particular, individual, en una perspectiva de totalidad abierta a otros momentos de relación con lo universal y global, se deben replantear los desafíos que genera la urgente transformación del actual mundo de vida en el que nos encontramos: la realidad no es única ni indivisible, sino plural y mudable; los sistemas están autoreferidos y se autoregeneran; las acciones se desvanecen en su diversidad intersubjetiva y se recrean otros sentidos y contenidos; el tiempo no es lineal, los espacios no son homogéneos. Estas y otras características permiten considerar los medios y fines de la ciencia, más allá de un dogma positivista del conocimiento en esta era de la globalización, puesto que se trata de resignificar lo global desde la perspectiva crítica del conocimiento y desde otros ordenes de productividad del desarrollo tecno-científico más comprometidos con la ética cosmopolita de una sociedad intercultural y una producción sostenible entre racionalidad y naturaleza que sea a su vez, una filosofía política protectora de la vida en el mundo.

En las tesis del marxismo clásico las relaciones entre filosofía y economía parecen más explicitas que entre ésta y la sociología. Quizás el distanciamiento excesivamente teórico que hace la economía de la sociología, se presenta a causa de la inflexión filosófica de Marx por explicar que es a través de las relaciones de producción que se puede explicar la naturaleza de las alienaciones sociales, lo que rechaza la tesis del evolucionismo social al estilo de Comte y otros. Son inevitables las correlaciones entre economía y sociología, sin embargo eso no debería generar una ideologización entre una y otra a los fines de

lograr una indebida jerarquización o más aún el descrédito del marxismo (académico) por considerarse ineficaz para comprender los procesos sociales.

En este contexto problemático es que ***Ruy Braga*** *hace un excelente intento epistémico, en su artículo:* ***O pêndulo de Marx: Sociologias públicas e engajamento social****, por situar la importancia que tiene hoy día el "marxismo abierto" en relación con las "sociologías públicas", ya que observa un movimiendo pendular entre estos dos tipos de conocimientos. Se desprende de esta afirmación, inevitablemente, la influencia del marxismo en todas las esferas de las ciencias sociales, desde su fundación, sin desconocer las fuertes críticas por las cuales ha pasado el marxismo, sobre todo con la caída del "socialismo real". Más que darle continuidad al pensamiento marxista o lograr una afectiva identidad teórica, a través de la sociología de P. Bourdieu, considera Braga, se pone de manifiesto una contundente praxis social de inspiración marxista, con respecto al uso del poder por parte de los grupos sociales, entre éstos los sindicatos y los partidos políticos. A partir del conflicto (de "clases" para Marx y "clase en el papel" o "clase probable" para Bourdieu), se agrupan movimientos sociales que generan relaciones antagónicas o contradictorias que promueven la superación de la conflictividad al considerar que la centralidad del conflicto resulta de un orden de relaciones codependientes unas de otras, no aisladas como sustancias. De parte de Bourdieu, la crítica al concepto de clases en Marx, amplía considerablemente el factum antropológico de los sujetos de la clase porque lo abre a la representación, la simbolización, la práctica contingente de cada individuo en la construcción de los espacios sociales y culturales. Las clases emergen y se reconocen desde una alteridad de la conciencia social que se expone a la sociedad a través de los intelectuales y su compromiso por cambiar la política a partir de sus actores originarios. Esta y otras tesis de Bourdieu, fungen de vaso comunicante con el "marxismo abierto" cuyos resultados son extremadamente significativos para el desarrollo de la "sociología pública".*

La Razón en la época de la Modernidad, es un fin en sí misma que termina idealizada, beatificada, deificada y dogmatizada. No será capaz de cumplir con la construcción material de un "progreso" que se sitúa en el desarrollo histórico de un universal de bien al que se tiende inexorablemente sin que en ese tránsito el hombre pierda sus libertades. La reacción a ese logos instrumental de la racionalidad, es inmediato por parte de los filósofos y los teóricos sociales. Más que un esperanzador "fin de la historia" feliz para la humani-

dad, los resultados son muy opuestos hasta el punto de generar el desencanto de ese tipo de racionalidad deshumanizante.

En torno a estas críticas es que se presenta el análisis de ***Fernando J. Vergara Henríquez****, en un lucido intento por darle explicación a la fundación y a los fines burocráticos y pragmáticos de la Razón Moderna, en su artículo,* ***Weber y Habermas o los umbrales de la modernidad progresista: constitución, interpretación y comprensión.*** *La razón no es un espectro fantasmal o mágico que circunda la relación entre conciencia y realidad, ella se ha transformado, a juicio de Weber, en "razón empírica" que todo lo calcula, clasifica, jerarquiza, con el propósito de obtener el mayo beneficio e interés de un cuerpo social e institucional que opera y se regula de acuerdo a los principios de rentabilidad de la empresa o administración, en una permanente renuncia a cualquier tipo de valores trascendentes o humanistas. La modernidad pretende reducir y escindir la relación ontológica de la razón con la creación del sentido subjetivo de la realidad que porta, con el fin de cancelar la acción del sujeto como donador del sentido. El pensamiento de la modernidad ilustrada atraviesa a la sociedad por medio de un estado y una economía, altamente competitiva y eficaz, que le permite unificar en una trama de dominios tecnológicos las fuerzas sociales de transformación humana. Por otra parte, es Habermas, en su intento por recuperar a la Modernidad de su "proyecto inconcluso", quien propone dotar a esta racionalización de espacios de moralidad pública que abre el "mundo de vida" (reproducción de las actividades simbólicas-sociales mediadas lingüísticamente) de quienes forman parte del "sistema" sociopolítico capitalista. Es necesario cancelar la segmentación social que ha producido la razón instrumental y recuperar las correlaciones de la interacción social a través del sistema, para ese logro se requiere de una racionalidad comunicativa entre los sujetos de colectivo humano.*

Las religiones además de un sentido metafísico y teológico, deben portar contenidos éticos, políticos, económicos, que sirvan de sustento y orientación material a la humanización de los seres humanos sin ningún tipo de distingos. Es a partir de un discurso sobre la verdad revelada en la particularidad de los sujetos humanos que ella se hace trascendente por la fe. Así, se puede construir junto a los otros credos el valor de la verdad compartida, en un lazo de comunión que se ofrece como diálogo liberador de cualquier condición de dominio racional de los dogmas. La religiones, unas más que otras, son responsables de la vida humana más cuanto parten de esas vidas para presentarse ante el mundo como salvadoras del Mal y esperanzadoras del Bien. El catedrático español

***Manuel Fraijó Nieto**, en una muy completa síntesis, en su artículo, **Hans Küng: trayectoria y obra**, nos muestra esa herencia que nos lega a través de su copiosa bibliografía, este reconocido teólogo y filósofo. El agradecimiento al Prof. Fraijó Nieto, por su entusiasta receptividad a concedernos el crédito editorial de recoger en nuestras páginas su lavdatio en honor a H. Küng. Además, por hacernos coparticipes de este reconocimiento para la comunidad universitaria mundial, cuya significación en el pensamiento político y social, económico y moral, en estos tiempos finiseculares de la modernidad, es de un mayor compromiso con la humanidad en toda su diversidad cultural e histórica. Se trata, al decir de Küng, de hacer "posible la misión humanizadora de las religiones. Sin su colaboración no sería posible la paz ni la convivencia entre los pueblos".*

*Entre el derecho (leyes coactivas) y la ética (conciencia moral), considera Hans Küng debe darse un encuentro o "relación indirecta" que permitan una interpretación de estos dos ámbitos de la vida. En su Discurso de aceptación del Doctorado Honoris Causa conferido por la UNED (España), suscribe sus más recientes reflexiones acerca de la **Ética mundial y derecho mundial. Reflexiones filosófica**. No es posible actuar desde un orden prescriptivo de la ética mundial, porque ésta no genera órdenes ni establece sistema de regulación de los valores en un sentido específico. Trata acerca de conductas generales que son válidas para otros porque son factibles de compartir universalmente ya que se trata de valores que no se encuentran suprimidos en cualquiera de las culturas, aunque la tradición, usos o costumbres los representen de otros modos. Así, por ejemplo, los derechos a la paz y la sensibilidad por la conservación del medio ambiente, son cuestiones y problemas que desde una ética mundial implican un esfuerzo por consensuar las respuestas o soluciones, y hacer efectiva decisiones vinculantes con códigos jurídicos de derechos humanos mundiales que puedan favorecer la comprensión entre todos los implicados. Sin embargo, es una realidad que la propuesta de una ética mundial va a depender del desarrollo de esa conciencia moral que en la sociedad actual está muy mediatizada por los poderes y las ideologías.*

*La entrevista que recogemos de **Marcelo Fernández Farías,** con el título de **Roberto Follari: alternativas neopopulistas en América Latina,** busca explorar las ideas de este reconocido investigador argentino acerca de la emergencia de los movimientos y gobiernos neopopulistas en el marco de otra emancipación social y política para la América Latina. ¿Qué características tienen estos procesos de gobernabilidad con una alta incidencia de participa-*

ción por parte de gruesos sectores tradicionalmente desfavorecidos o explotados por las hegemonías neoliberales? Se recupera históricamente la ascendencia de la teoría marxista, en la construcción material de otro orden social, donde la gobernabilidad de las democracias neopopulistas son mucho más incluyentes. Por otra parte, esto hace posible generar otros medios para superar la conflictividad propia del sistema capitalista, a través de cambios en los procesos productivos y de consumo, un activismo más directo en la toma de decisiones, y resistencias comunicacionales a los medios de comunicación clasistas, un panorama que pone en escena a un actor social mucho más en sintonía con la transformación sustantiva de la política a favor de las mayorías.

ESTUDIO

Utopía y Praxis Latinoamericana / **Año 16. Nº 52 (Enero-Marzo, 2011) Pp. 13 - 37**

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social / ISSN 1315-5216
CESA – FCES – Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Significados de la política en la Grecia clásica

Politics in the Old Greece

Ignacio MEDINA NÚÑEZ
ITESO (Universidad Jesuita) / Universidad de Guadalajara

RESUMEN

La experiencia de la Grecia antigua creó el concepto de política y sistematizó alrededor de él una concepción profunda de su significado. Los tres pensadores clásicos de la filosofía política (Sócrates aunque no produjo escritos propios; Platón quien solamente enfatizó la política ideal, y Aristóteles con su estudio de las constituciones de las ciudades estado) propusieron la dialéctica entre la realidad y los modelos ideales con el fin de proponer estrategias de acción para los gobiernos y para el ciudadano. Este artículo trata de ofrecer un panorama del surgimiento del pensamiento político en la Grecia antigua –desde los escritos de Homero y Hesíodo, pasando por la formación de las ciudades estado y los pensadores presocráticos hasta el siglo IV a.C. con la aparición de la filosofía sistemática- para concluir que lo fundamental de su visión sigue siendo marco del debate sobre el devenir de la política y del modelo democrático en las sociedades contemporáneas.

Palabras clave: Política, democracia, Grecia clásica, polis.

ABSTRACT

The experience of the old Greece created the concept of politics and systematized around it a deep conception of its meaning. The three classical thinkers of the political philosophy (Socrates, Plato, and Aristotle with his study on the constitutions of the city-states) proposed the dialectic between the reality and the ideal models in order to find strategies of action for the governments and for the citizens. This article tries to offer a panorama of the rise of the political thought in the old Greece –from Homer and Hesiod, the pre-Socratic thinkers to the IV century IV b. C. with the apparition of the systematic philosophy- concluding that the fundamental points of their vision continue being a framework for the debate on politics and democracy in contemporary societies.

Key words: Politics, democracy, Greece, polis.

Recibido: 22-11-2010 • Aceptado: 14-02-2011

La experiencia griega creó a los clásicos de la filosofía política y, aunque Platón solamente enfatizó la política ideal, Sócrates y Aristóteles propusieron la dialéctica entre la realidad y los modelos ideales con el fin de proponer estrategias de acción. Este artículo trata de ofrecer un panorama del surgimiento del pensamiento político en la Grecia antigua para concluir que lo fundamental de su visión (con aciertos y errores) sigue siendo marco del debate sobre el devenir del modelo político democrático en las sociedades contemporáneas.

REPRESENTANTES DE LA CULTURA GRIEGA PRIMITIVA

Se puede constatar que en la historia narrada en la *Ilíada* y la *Odisea* sobre la guerra de Troya y su desenlace posterior en las aventuras de Odiseo existe una visión mitológica sobre la vida social; sin embargo, dentro del imaginario de las divinidades que controlan el mundo y la vida de los hombres, se encuentra inicialmente una enseñanza política fundamental para la época contemporánea: en la guerra, que es una continuación de la política, no es suficiente tener la fuerza (diez años tardaron los griegos con todas sus fuerzas dirigidos por Agamenón sitiando Troya sin poder derrotarla); solamente la astucia de la construcción del caballo que pudo ser introducido dentro de las murallas de la ciudad con guerreros ocultos en su interior pudieron lograr la hazaña de la conquista. Maquiavelo hablará posteriormente de la gran diferencia en política sobre estos dos elementos[1] que siempre deben combinarse en la planeación del éxito de cualquier empresa de lucha por el poder: la astucia del zorro y la fuerza del león. De hecho, la conquista de Troya por los griegos marcó el punto más alto de la dominación micénica, período que había sustituido a la época minoica, cuando la primera civilización europea había estado centrada en la isla de Creta con el rey Minos.

La propuesta homérica como ideal de acción de los hombres no es todavía la vida en las ciudades sino la αρετή (areté), un concepto que refleja la actitud de búsqueda de la virtud, heroísmo, nobleza, excelencia, que hacen sobresalir a determinados hombres para hacerlos inmortales porque luego su nombre es recordado con respeto y prestigio. Esta es una propuesta de virtud que todavía seguirá vigente en tiempos de Pericles, como lo refiere Plutarco al hablar de aquellos que han realizado acciones heroicas por su patria, ofreciendo incluso su vida: "se habían hecho inmortales como los dioses; porque tampoco a éstos los vemos, sino que de los honores que se les tributan y de los bienes que nos dispensan conjeturamos que son inmortales; y esto mismo cuadra a los que mueren por la patria"[2].

En la misma época o inmediatamente posterior a Homero pero lejos todavía de la formación de las ciudades estado griegas, conocemos la obra de Hesíodo[3] *Los trabajos y los*

1 Entre la astucia y la fuerza, se debatirán las estrategias en el quehacer de la política y también en la guerra, que es una continuación de la política. Siglos después, según la leyenda, Alejandro se enfrentaría al dilema del nudo hecho por Gordias (el *nudo Gordiano*), en Frigia (hoy Anatolia, en Turquía), en donde radicaba la profecía de que quien lo resolviera iba a dominar el Asia: ¿Cuál fue la solución de Alejandro? Para él, la solución no estaría en un quebrarse la cabeza para desenredar los hilos sino en un rápido corte con la espada: la solución alejandrina de la fuerza en el justo momento.

2 Ver PLUTARCO (1993). *Vidas Paralelas.* Editorial Porrúa, México, p. 127.

3 La obra de Hesíodo, situada alrededor del siglo VIII a.C. e inmediatamente posterior a la de Homero ofrece el primer esbozo de contexto histórico para situar la vida de los griegos antes de las primeras elaboraciones sistemáticas sobre filosofía y ciencia. Junto a *Los Trabajos y los Días* también se conservan del autor la *Teogonía* y *El Escudo de Heracles*, aunque muchos discuten la autoría de Hesíodo sobre este último.

días en donde persiste la actividad determinante de los dioses como lo muestra el mito de Pandora con las desgracias esparcidas sobre todos los seres humanos; pero se comienza a atisbar el tránsito de la época de los dioses a la de los hombres, simbolizados estos últimos por la acción heroica de Prometeo al robar el fuego del Olimpo para dárselo al mundo de los humanos, un personaje que será admirado mucho por Marx[4] debido a su rebeldía y atrevimiento, que lo convirtieron en el primer mártir en el marco de la filosofía política, aunque después venga Pandora con su descarga de males sobre todo el género humano. Sin embargo, en sus obras hay otra perspectiva, porque las Musas le han encargado distinguir la verdad de la falsedad: el trabajo de los hombres comunes en Hesíodo empezó a ser revalorado como una actividad creadora; después de la αρετή (areté) propuesta por Homero en sus epopeyas, "en Hesíodo se revela la segunda fuente de la cultura: el valor del trabajo… También tiene su heroísmo la lucha tenaz y silenciosa de los trabajadores con la dura tierra y con los elementos y disciplina, cualidades de valor eterno para la formación del hombre. No en vano ha sido Grecia la cuna de la humanidad que sitúa en lo más alto la estimación del trabajo"[5]. A través del trabajo, el hombre puede tener su propia subsistencia y recibir bendiciones, pero también existe la posibilidad de codiciar los bienes ajenos de una manera injusta; por ello, también se puede encontrar en sus obras el primer ensalzamiento del derecho a través de la contienda jurídica que entabla el autor contra su hermano Perses, quien había tomado de la herencia paterna más de lo que le correspondía a través de diversos sobornos con los jueces; Hesíodo quiere apartar a su hermano del camino de la injusticia y por ello invoca a los poderes del cielo y de la tierra por el triunfo de la justicia. Entre los animales puede existir la ley del más fuerte como se muestra en la historia del halcón que, como raptor, le dice a su presa, el ruiseñor: "Infeliz, ¿por qué chillas? Te tiene alguien mucho más fuerte que tú. Irás donde yo te lleve, por muy cantor que seas. Contigo haré mi cena, o te soltaré, según me plazca"[6]; sin embargo, entre los hombres, éste no es el modelo de vida comunitaria al que hay que aspirar y por ello el consejo a su hermano Perses: "Tú, pon estas palabras en tus mientes, y a la justicia escucha, mas olvídate por completo de la violencia. Este destino impuso el Cronión para los hombres: que, peces, bestias y aves aladas se devoren unos a otros, pues no existe la justicia entre ellos. A los hombres, en cambio, les dio la justicia, que es con mucho la más excelente norma"[7]. El valor del trabajo y del derecho son su propuesta para la vida común entre los griegos: "Hesíodo distingue claramente entre lo humano, guiado por la ley, y lo animal, llevado por la fuerza"[8]. Y por ello, Hesíodo puede ser considerado como el primero de los filósofos presocráticos, es el origen de la filosofía griega –aunque haya sido una excepción en la Grecia arcaica–, mucho antes de Tales de Mileto, porque se convierte en el símbolo de la transición del μῦθος (mito) como relato y

4 En su tesis doctoral de 1841, Carlos MARX alabó la figura de Prometeo como el primer santo y mártir del calendario filosófico al atreverse a desafiar a los dioses para beneficiar al género humano: "*Prometheus ist der vornehmste Heilige und Märtyrer im philosophischen Kalender"* Berlin, 1841.

5 Ver JAEGER, W (2000). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. FCE, México, p. 67.

6 Cfr. HESÍODO, in: HEREDIA CORREA, R (Compilador) (1990). *Antología. Textos clásicos grecolatinos.* UNAM, México, p. 45.

7 *Ibíd*., pp. 46-47.

8 Ver XIRAU, R (1995). *Introducción a la historia de la filosofía.* UNAM, México.

cuento al λόγος (logos), la razón y el entendimiento: "en un punto determinado, Hesíodo se separa de Homero y busca mostrar algo totalmente nuevo y diferente"[9].

Estos dos autores, Homero y Hesíodo, representan "la captación imaginaria primera del mundo por parte de los griegos"[10], en donde, en contraste con la Tora de los judíos, no se trata de una revelación de los dioses sino de un descubrimiento de los poetas que simplemente recuerdan, dicen y proponen, y anticipan el escenario del mundo de los hombres después de la dominación de los dioses. Los dioses, sin embargo, no desaparecen puesto que el mismo Hesíodo reconoce que sus propios planteamientos han sido revelados por las musas. Por Herodoto, se sabe que ambos autores fueron contemporáneos y que vivieron en el siglo VIII a.C. Hasta el siglo XIX de nuestra era, se pensaba que la epopeya narrada por Homero podía haber sido solamente fruto de la imaginación literaria; sin embargo, el alemán Heinrich Schliemann (1822-1890), quien produjo un gran auge de la arqueología como disciplina científica en Europa, logró encontrar las ruinas de la ciudad de Troya dentro del territorio de la actual Turquía en 1870 y pudo demostrar que la *Ilíada* tenía como base diversos escenarios históricos. Con ello, las estrategias políticas de la guerra de Troya tenían sustento en el acontecer empírico de la realidad de los grupos y civilizaciones antiguas.

LA POLIS *GRIEGA Y LOS PRESOCRÁTICOS*

Después del período de la civilización micénica de los aqueos, a partir del siglo VIII a.C. –época en que escribió Homero sus libros recordando la guerra de Troya ocurrida unos 300 años antes–, con el decaimiento de la dominación aristocrática y de la nobleza terrateniente, los griegos empezaron a formar sociedades comunitarias autónomas a las que llamaron πόλις (polis), que la mayoría de los traductores presentan con el nombre polémico de "ciudades-estado"[11]. La palabra *polis* significa una comunidad que incluye gobernantes y gobernados, en donde, a diferencia de otras civilizaciones que estuvieron centradas en el palacio real y en el templo (los judíos, los persas, los egipcios, etc.), el punto principal de reunión y gobierno era el *ágora*, el mercado, la plaza pública. Los habitantes de todas estas ciudades-estado (Atenas, Esparta, Tebas, Eubea, Tarento, Mileto, Rodas…) hablaban griego y, por ello, se puede mencionar el concepto de la civilización griega en toda esa amplia región; dichas ciudades tenían autonomía, autarquía, pero su confluencia y convergencia general únicamente se llegó a dar en ocasiones especiales como en los juegos olímpicos, surgidos en el año 776 a.C. en el territorio de la ciudad de Olimpia y después, en la defensa unificada frente a la invasión de los persas en el siglo V a.C. y, posteriormente, en la Liga Anfictiónica alrededor del templo de Delfos. Fuera de esas ocasiones especiales, las ciuda-

9 Ver GIGON, O (1945). *Der Ursprung der Griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides.* Benno Schwabe & Co. Verlag. Basel, Schweiz, pp. 13-15.

10 Ver CASTORIADIS, C (2006). *Lo que hace a Grecia*. Tomo 1. De Homero a Heráclito. FCE. Buenos Aires, Argentina, p. 66.

11 La definición de *polis* como ciudad-estado es ciertamente polémica, porque ni se quiere referir a nuestras ciudades modernas (opuestas al campo) ni tampoco al concepto de estado que nació a partir del siglo XVI. Se trata del lugar donde vive una comunidad de seres humanos que se gobiernan a sí mismos bajo diferentes formas de una manera autárquica. Castoriadis define la *polis* como "la autoconstitución de un cuerpo de ciudadanos que se consideran autónomos y responsables, y se autogobiernan legislando" (*Ibíd.,* p. 44). No es la familia ni un conjunto de familias; no es la tribu ni un conjunto de tribus; es la comunidad política con gobierno propio.

des griegas fueron autónomas y no llegaron a fundar un estado unificado o una federación o un imperio; más bien existieron grandes rivalidades que llevaron a grandes desastres como el más terrible de todos que fue la guerra del Peloponeso a finales del siglo V a.C.

De cualquier manera, dentro de estas comunidades humanas específicas formadas a raíz de la invasión dórica del norte hacia el sur de la península, ya en la edad de hierro, "la *polis* fue la matriz que posibilitó el período griego propiamente creador"[12]. Se trata del conjunto de habitantes y sus formas de gobierno a partir de discusiones y decisiones de los ciudadanos sobre el bien común. Y en estas comunidades apareció la ciencia, como una nueva forma de pensamiento: "Con el surgimiento de la filosofía, en lugar del mito y de las profecías autónomas del oráculo, apareció, independiente de otra autoridad, el pensamiento independiente del hombre sobre el mundo y sobre el destino humano"[13]. Y este tipo de pensamiento nació en Jonia, porque en esta región "los griegos surgen indiscutiblemente como los primeros pensadores y científicos de Europa"[14].

El surgimiento de la llamada *Civilización* se simboliza con la aparición de reglas de comportamiento dentro de la comunidad. "Ahora las fórmulas jurídicas tradicionales se pondrán por escrito, y la ley así establecida valdrá por sí misma como ley de la Ciudad con independencia de cualquier autoridad personal o familiar"[15]. Sociedad jurídica y sociedad política estarán íntimamente vinculadas. La conformación de las comunidades o *polis* tuvieron que enfrentar el tema del orden general para todos los ciudadanos, ante la ausencia de un orden divino impuesto desde arriba. Ante este gran reto, los ciudadanos de cada localidad tuvieron que adoptar sus propias formas de gobierno; a ellos "les corresponde no sólo hacer la ley sino también responder a la pregunta: ¿qué es una ley justa, una ley buena? Y esto, sin abrir ningún libro sagrado ni escuchar a ningún profeta… esta primera captación imaginaria del mundo como a-sensato y esta ausencia de la ley o de la norma es lo que libera a los griegos y les permite crear instituciones en las cuales, precisamente, los hombres se proporcionan sus normas"[16].

En Grecia, el derecho pudo manifestarse de distinta manera en las diversas ciudades, y en muchas de ellas, hubo grandes diferencias sociales y por tanto inconformidades e insurrecciones y golpes de fuerza. La inconformidad con numerosas oligarquías en diversas ciudades-estado hizo surgir en diversos momentos la época de los tiranos, que es el contexto en que surgieron los filósofos presocráticos entre el año 650 y 510 a.C.; los tiranos fueron gobernantes que se impusieron sin consultar a los nobles o rebelándose contra ellos, pero que en muchos casos llevaron paz y prosperidad a las ciudades. "Estos autócratas rompieron el dominio de las aristocracias ancestrales sobre las ciudades; representaban a los nuevos terratenientes y a una riqueza más reciente, acumulada durante el crecimiento económico de la época precedente y basaban su poder, en una medida mucho mayor, en las

12 Ver el capítulo de PORATTI, in: BORÓN, A (2000). *La filosofía política clásica: de la antigüedad al renacimiento.* CLACSO y Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina, p. 38.

13 Ver OISERMAN, TI (1972). *Probleme der Philosophie und der Philosphie Geschichte.* Dietz Verlag, Berlín, p. 18.

14 COPLESTON, F (1987). *Historia de la Filosofía*. Tomo 1: Grecia y Roma. Editorial Ariel. México, p. 31.

15 Cfr. PORATTI, in: BORÓN, A (2000): *Op. cit.,* p. 51.

16 Cfr. CASTORIADIS, C (2006). *Op. cit.,* pp. 67-68.

concesiones hechas a la masa no privilegiada de los habitantes de la ciudad"[17]. De hecho, entre los 7 sabios más importantes de Grecia en el siglo VI a.C. varios fueron tiranos y sobresalieron por sus acciones a favor de los ciudadanos y por su sabiduría.

Una de las ciudades que llegó a ser la más floreciente e importante del mundo griego de esta época fue Mileto, bajo el tirano Trasíbulo. Ahí nació Tales de Mileto (624-546 a.C.), quien inició la filosofía presocrática y destacó en astronomía, geometría y numerosas ciencias físicas; llegó a predecir un eclipse de sol, en el 585 a.C. y pensaba que el agua podía ser el elemento clave de constitución y desarrollo del universo: "Tales de Mileto afirmó que el agua era el origen de todas las cosas existentes"[18], una tesis confirmada también por otras fuentes[19]. Pero su aportación más importante fue el surgimiento de la ciencia propiamente dicha porque, con él, hay un rompimiento claro radical con el pensamiento que ve la explicación del universo solamente a partir de las divinidades; intentó explicar la naturaleza a través de su dinamismo interno: "Especuló sobre la constitución del Universo, sobre su naturaleza y sobre su origen. Para ello, partió de dos supuestos. Primero, afirmó que no había dioses ni demonios involucrados, sino que el Universo opera por leyes inmutables. Segundo, sostuvo que la mente humana mediante la observación y la reflexión, podía llegar a saber cuáles son esas leyes. Toda la ciencia, desde la época de Tales, parte de estos dos supuestos"[20]. La filosofía presocrática estuvo centrada en el estudio de la naturaleza, pero con ello le imprimió una autonomía al conocimiento humano en un intento por descubrir las leyes generales del universo y la sociedad. Con Tales nació con claridad la época de los presocráticos y con ellos el estudio sobre la naturaleza, la política y la posibilidad de la ciencia social: el desarrollo del mundo puede entenderse con sus leyes propias sin la intervención de los dioses. Esta es una posición confirmada también por Copleston: "en Tales, vemos claramente la transición desde el mito a la ciencia y a la filosofía, y por ello conserva su carácter tradicional de iniciador de la filosofía griega"[21]. En él como en su discípulo Anaximandro se pueden advertir tanto sus experiencias de participación en la vida de la ciudad como el objeto de su pensamiento en la naturaleza y en la sociedad y, por ello, "los primeros filósofos fueron políticos"[22].

Otro de los presocráticos fue Anaximandro, nacido a finales del siglo VII a.C., quien afirmaba el απειρον *(apeiron)*, como principio abstracto y divino, lo ilimitado, origen de todo el universo y en el que se puede distinguir la justicia y la injusticia; él mismo trazó el primer mapa del mundo. Anaxímenes concibió su teoría sobre el aire como el origen último de las cosas. Jenófanes muestra un rechazo claro al saber tradicional heredado de Homero y Hesíodo en donde todo el saber y el destino estaba hecho por los dioses mientras que él intentaba mostrar una concepción propia del universo visible; Heráclito, nacido en el 540 a.C. en Éfeso expresó una visión del mundo a partir del fuego como algo siempre cambiante y en evolución, dándole importancia a los sentidos como punto de partida del conoci-

17 Ver ANDERSON, P (1999). *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*. Siglo XXI Editores. México, p, 24.

18 Cfr. OISERMAN, TI (1972). *Op. cit*., p. 19.

19 Cfr. COPLESTON, F (1987). *Op. cit.,* p. 37.

20 Ver ASIMOV. I (1998). *Los griegos. Una gran aventura*. Alianza Editorial, Madrid, p. 66.

21 Cfr. COPLESTON, F (1987). *Op. cit.,* p. 39.

22 Cfr. XIRAU, R (1995). *Op. cit.,* p. 20.

miento pero desconfiando de ellos a partir del λόγος (*logos*), la razón que analiza; Parménides, en cambio, nacido en el 539 a.C., concibió una visión del mundo como un todo permanente e incambiable, diciendo que "es una misma cosa el Pensar con el Ser"[23] y señalando que el cambio y el movimiento son puras ilusiones; su discípulo Zenón de Elea también procuró probar la tesis de su maestro en relación a la imposibilidad del movimiento. Pitágoras, nacido en el 582 a.C., frente a la costa Jónica, en la isla de Samos, destacó en el desarrollo de las matemáticas con la teoría de los números; estudió el sonido, la geometría y la astronomía, sosteniendo por primera vez que la tierra era una esfera; Empédocles[24] se refiere a los cuatro elementos (agua, fuego, aire y tierra) como explicación y raíces del universo en equilibrio y cambio a partir de fuerzas contradictorias (amor-odio; armonía-discordia) dentro de una teoría evolutiva, y escribió su obra *Los Políticos*: "tomó parte en la vida política de su ciudad natal y se decía que fue allí el dirigente del partido demócrata"[25]. Anaxágoras, nacido en el 500 a.C. en Jonia, emigró a Atenas a la mitad de su vida y ahí enseñó durante 30 años: señaló que los objetos del cielo estaban formados por los mismos materiales de la tierra con las mismas causas; fue el primero que intentó dar una explicación física del cielo, convirtiéndose en el primer astrónomo y quien abrió la primera escuela de filosofía en Atenas; con su teoría del νοῦς (*nous*: mente, pensamiento) como elemento fundamental de su concepción sobre la naturaleza se convirtió en el primer filósofo racionalista; a causa de los enemigos de Pericles, se fue al Helesponto y ahí murió en el 428 a.C. De la mayoría de estos filósofos, no se cuenta con ningún escrito, sólo con citas que se hacen de sus palabras por escritores posteriores, lo que ofrece una gran dificultad para sistematizar el pensamiento de cada uno.

Conviene resaltar de manera especial la contraposición entre dos filósofos presocráticos: Parménides y Heráclito. El primero representa una concepción del universo donde nada cambia; todas las modificaciones que vemos en la naturaleza y en la sociedad son apariencia porque el ser es único e inmutable. En cambio, el segundo, aunque como refiere Sócrates en la referencia que de ello hace Diógenes Laercio[26] es muy complicado de entender, ha sido el símbolo del cambio, recordando la referencia que sobre él hace Platón en el *Cratilo* señalando que nadie se baña dos veces en el mismo río debido al correr continuo del agua: "Dice en algún lugar Heráclito que todas las cosas pasan y nada queda inmóvil, y comparando a los seres con la corriente de un río, dice que no podrías entrar dos veces en el mismo río"[27]. Aplicando esta contraposición de pensamientos sobre la sociedad moderna, podríamos entender la razón de por qué los estudiantes del movimiento de Mayo de 1968

23 Ver GARCÍA BACCA, JD (1991). *Los presocráticos (selección de textos).* Fondo de Cultura Económica, México, p. 39.

24 En Sicilia, fue el mayor filósofo de su época; nació en 490 a.C. Decía: "De todas las cosas, 4 son las raíces: fuego, agua y tierra, y la altura inmensa del Éter. Todas las cosas de tales raíces surgieron: las que serán y las que son y las que fueron" (GARCÍA BACCA, JD (1991): *Op. cit.,* p. 67). Empédocles anunció que un día sería llevado al cielo y convertido en dios: ese día en el 430 a.C. se fue al cráter del Etna y ahí desapareció.

25 Cfr. COPLESTON, F (1987). *Op. cit.,* p. 73.

26 LAERCIO señala lo siguiente: "Dicen que Eurípides, habiendo dado (a Sócrates) la obra de Heráclito, le preguntó: *¿qué te parece?*. Y él le contestó: *lo que he comprendido es excelente; y creo que también lo que no he comprendido. Sin embargo, se necesita un buzo de Delos*" (MONDOLFO, R (2000). *Heráclito, Textos y problemas de su interpretación.* Siglo XXI Editores, México, p.10). Aristóteles también refiere, en su obra sobre la *Retórica*, que la lectura de Heráclito es bastante difícil.

27 Ver MONDOLFO, R (2000). *Op. cit.,* p.11.

habían estampado en las paredes de la ciudad de Paris la siguiente consigna política: *Muera Parménides; que venga Heráclito*. El mismo Diógenes Laercio nos refiere que este último, en su libro *De la Naturaleza* expone tres discursos, de los cuales el segundo está dedicado a la política.

Hay que destacar también de manera especial a Demócrito y Epicuro (aunque no fueron contemporáneos), por la referencia que hace de ellos Carlos Marx en 1841, a quienes dedicó su tesis de doctorado al investigar sobre las concepciones de ambos sobre la filosofía de la naturaleza. Al primero le reconoce los esbozos de la primera teoría materialista de la historia al hablar de los átomos pero lo encuentra todavía subordinado a la voluntad de los dioses; sin embargo, admira al segundo porque éste le dio mucha importancia a la libre autoconciencia individual con capacidad para librarse del yugo de los dioses. Marx señala que Epicuro fue "el más grande iluminista griego" e hizo suyas las palabras que sobre él dijo Lucrecio Caro, poeta y filósofo romano del siglo I a.C.: "Cuando la vida humana ostensiblemente envilecida yacía en tierra oprimida bajo el peso de la religión, la que desde las regiones del cielo mostraba su cabeza amenazando a los mortales con horrible mirada, un griego fue el primer hombre que se levantó contra ella y elevó sus ojos en desafío. Ni la fama de los dioses ni el rayo ni los estruendos amenazantes del cielo lo intimidaron… Por tanto la religión a su vez fue aplastada bajo sus pies; su victoria nos exalta al cielo"[28]. Sin embargo, hay que notar que en la historia real la ciencia no suprimió la religión como tampoco aconteció con la modernidad del siglo XVI; la religión con sus múltiples expresiones en la historia humana y su relación con la ciencia tendrán que seguir siendo objeto de estudio porque aunque hay una ruptura en tiempo de los presocráticos y en tiempo de las ciencias naturales del siglo XVI-XVII, ella siguió siendo parte integrante de todo tipo de sociedades. Escritores conservadores posteriores como Aristófanes volverían a defender la validez de los mitos religiosos griegos.

ATENAS Y EL SURGIMIENTO DE LA DEMOCRACIA

Esparta[29] fue un eje de la vida de los griegos en lo militar pero con una concepción del estado como patria común por encima de los intereses de los individuos, con una forma de gobierno a la que Platón reconoció como una de las mejores; se puede llegar a observar en esta ciudad la existencia de algunas prácticas democráticas como la elección de algunos de sus dirigentes: "la masa de los ciudadanos llegó a constituir una asamblea plenaria de la

28 Lucrecio Caro está citado en el texto de Carlos MARX (1983). *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro.* Tesis Doctoral. Premia Editora, México, p. 85. Hay que recordar que, en ese momento, Marx estaba en la etapa en que concebía a la religión como el "opio del pueblo", pero su afirmación señala con claridad la etapa del nacimiento de la ciencia griega, cuando dejaron de atribuir a los dioses el papel de regidores del destino humano para encontrar la explicación del movimiento de la política y de las sociedades en la misma acción humana.

29 Jaeger menciona que "la creencia de que la educación espartana haya sido un adiestramiento militar unilateral procede de la Política de Aristóteles" (JAEGER, W (2000). *Op. cit.,* p. 87), pero hay que enfatizar también el sentido de la ciudad que tenían los espartanos como una patria por la que había que dar la vida, que es la versión de Plutarco: "La educación se extendía hasta los adultos. Ninguno era libre ni podía vivir como quería. En la ciudad, como en un campamento, cada cual tenía reglamentadas sus ocupaciones y su género de vida en relación con las necesidades del Estado y todos eran conscientes de que no se pertenecían a sí mismos, sino a la patria" (PLUTARCO, citado en JAEGER, W (2000). *Op. cit.,* p. 89). La constitución política de Esparta, la más antigua de Grecia, fue resumida en los *rhetra*, de Licurgo, y es una de las principales fuentes para conocer las antiguas leyes e instituciones espartanas, especialmente la educación pública.

ciudad, con derecho a decidir sobre la política que le presentaba el consejo de ancianos, que, a su vez, se convirtió en un cuerpo electivo, mientras que los cinco magistrados anuales o éforos tuvieron en adelante la suprema autoridad ejecutiva por elección directa de todos los ciudadanos"[30]. Atenas, por su lado, llegaría a ser el más importante centro cultural, aunque, al igual que otras ciudades griegas, tuvo al principio gobiernos oligárquicos (del año 1,000 al 683 a.C.) con un modelo de gobierno que se fue haciendo muy impopular; uno de esos casos fue el de la familia de los Alcmeónidas, quienes fueron expulsados, condenados al destierro por la población en el siglo VII a.C., en un acto masivo donde las acciones de los gobernantes se ganaron el repudio de la población.

En 594 a.C., Solón fue elegido arconte de Atenas: era noble, rico, talentoso y poeta. Conocemos gran parte de su pensamiento a través de su poesía política, con la cual pretendía concientizar a los ciudadanos de Atenas. Con él, se simboliza el inicio de la época de oro de Grecia, pasando geográficamente la filosofía política de Jonia a Atenas. Empezó aboliendo todas las deudas; liberó a quienes habían sido esclavizados por ellas, abolió las penas de muerte establecidas por Dracón (salvo las de asesinato), creó tribunales populares; reorganizó el gobierno ateniense creando una asamblea para elaborar las leyes con participación de los ciudadanos: fue el punto de partida para la posterior democracia. "Solón había demostrado que había una alternativa a la oligarquía diferente de la tiranía. Atenas ofreció la democracia como alternativa"[31]. Sin embargo, fue un político moderado y no un reformador radical porque nunca quitó a la nobleza sus grandes privilegios ni realizó una reforma agraria; sin embargo, su época fue el símbolo del comienzo de la transición al pensamiento ciudadano, contra el cual aparecieron en ese siglo las poesías de Píndaro, quien es "el último portavoz de la aristocracia griega y el más grande después de Homero. El ideal aristocrático, tan poderoso al forjar el genio griego, aparece en su poesía mejor que en la de nadie". Píndaro es "el paladín de una causa moribunda"[32].

En lo económico, Solón impidió el crecimiento de las fincas nobiliarias para establecer el modelo de las pequeñas y medianas propiedades; esto fue acompañado de una nueva administración política: "Solón privó a la nobleza de su monopolio de los cargos al dividir a la población de Atenas en cuatro clases de rentas: A las dos clases superiores les concedió el derecho a las supremas magistraturas; a la tercera, el acceso a los cargos administrativos inferiores, y a la cuarta y última, un voto en la asamblea de ciudadanos, que a partir de entonces se convirtió en una institución regular de la ciudad"[33]. Solón pudo reconquistar Salamina en 570 a.C. bajo el mando de Pisístrato. Sin embargo, después, éste mismo, con el apoyo de otros oligarcas, derrocó a Solón apoderándose de la Acrópolis en 561 a.C.; Solón murió un año después. De él, dice Plutarco, que "en la filosofía, aún más que a la parte moral, se dio a la política, como los más de los sabios de aquel tiempo"[34].

30 Cfr. ANDERSON, P (1999). *Op. cit.,* p. 29.

31 Cfr. ASIMOV, I (1998). *Op. cit.,* p. 81.

32 Ver HAMILTON, E (2002). *El camino de los griegos.* FCE, Madrid, España, p. 86. Se puede ver que el concepto de aristocracia defendida por Píndaro representa la causa de la oligarquía y nobleza terrateniente, pero es diferente del concepto de aristocracia usado posteriormente por Platón y Aristóteles en donde ellos se refieren al gobierno de los mejores.

33 Cfr. ANDERSON, P (1999). *Op. cit.,* p. 26.

34 Ver PLUTARCO (1993). *Op. cit.,* p. 88.

Entre Solón y Pisístrato, podemos encontrar la discusión inicial entre tiranía y democracia, en donde el punto inicial del debate es la forma en que ascendieron al gobierno, independientemente de las actividades como gobernantes; el término τύραννος no tenía entonces tanta connotación negativa pero su pecado de origen era la manera de acceder al poder y la forma monárquica de gobernar. Diógenes Laercio en su *Vitae philosophorum* "reproduce una supuesta carta de Solón a Pisístrato en la que si bien lo llama *el más benigno de los tiranos*, le advierte que él, al igual que la mayoría de los atenienses, aborrece la tiranía (monarquía) y que considera mejor ser gobernado por muchos que por uno solo"[35]. Sin embargo, no todos los tiranos tuvieron un gobierno complaciente como el de Pisístrato y con ello "la oposición puramente material y brutal entre pobres y ricos… hizo posible que el *demos* sacudiera el dominio opresor de los nobles"[36]. Y Solón, en el ámbito de la política, consolidó la revolución contra el poder de la mitología, porque no eran los dioses los causantes de los males sociales sino el propio ser humano en sus acciones materiales; por ello, arengaba de este modo a los atenienses: "si por vuestra debilidad habéis sufrido el mal no echéis el peso de la culpa a los dioses. Vosotros mismos habéis permitido a esta gente llegar a ser grande cuando le habéis dado la fuerza cayendo en vergonzosa servidumbre"[37].

Después de la muerte de Pisístrato en 527 a.C., sus hijos Hiparco e Hipías contendieron por el gobierno. Hiparco fue asesinado, e Hipías, receloso, gobernó imponiendo el terror. Una rebelión apoyada por Cleómenes, rey de Esparta, llevó a Hipías al exilio, y puso a Clístenes como gobernante de Atenas, quien volvió a renovar el sistema político de la democracia. Clístenes integró un consejo de gobierno de 500 miembros, con lo cual estableció la primera forma de democracia directa, y unificó la conciencia nacional en torno al Estado griego. Fue "una auténtica forma de democracia directa, que alivió algunas de las tensiones sociales y permitió realizaciones benéficas en todos los órdenes de la vida. Más aún, se alcanzó un grado de equilibrio sociopolítico, el cual se consolidó durante la lucha contra Persia y creó una conciencia de unidad nacional de toda Grecia"[38]. De hecho, más que a Solón, se puede atribuir a Clístenes la verdadera fundación de la democracia en Atenas a partir de la nueva división y organización territorial en tres partes en donde las tribus pudieron tener acceso directo a las decisiones públicas de la ciudad.

En el siglo V a.C., Atenas se convirtió de manera definitiva en el centro cultural de Grecia y junto con Esparta fueron el eje de la vida de todos los griegos. La edad de oro se extiende hasta el gobernante Pericles en Atenas, simbolizándose de manera especial por la victoria de los griegos sobre los persas. Estos fueron derrotados en Maratón, en el año 490 a.C. bajo el gobierno de Temístocles en Atenas y con la dirección del general Milcíades.

Después de Maratón, Atenas "dio nuevos pasos hacia la plena realización de la democracia"[39]; el más importante fue una votación directa en la plaza donde los ciudadanos utilizaban pedazos de cerámica (οστρακον), donde escribían el nombre de algún ciudada-

35 Ver PORTALES, G (2008). "Literatura trágica y filosofía del espíritu". *Revista de Estudios Filológicos*. Universidad Austral de Chile, nº. 43. Valdivia, Chile, p. 157.

36 Cfr. JAEGER, W (2000). *Op. cit.,* p. 214.

37 *Ibíd*., p.143.

38 Cfr. HEREDIA CORREA, R (Compilador) (1990). *Op.cit.,* 76.

39 Cfr. ASIMOV, I (1998). *Op. cit.,* p. 109.

no no deseable; los votos se colocaban en una urna y luego se contaban; la mayoría decidía qué determinado individuo fuera exiliado de la ciudad: el voto de destierro es llamado οστρακισμος (*ostracismo*). La primera vez que se usó el ostracismo fue en el 487 a.C., pero la votación más importante se dio cuando en 482 a.C. se utilizó para decidir entre Temístocles y Arístides el Justo, sobre la manera de cómo hacer frente a la nueva amenaza de los persas. Se puede ver también que la democracia directa, en muchas ocasiones, no resultaba en un proceso simplemente espontáneo, debido a la influencia de los nobles o de diversos funcionarios del gobierno, que querían hacer pesar su voz entre los votos de los ciudadanos. "La práctica popular directa de la constitución ateniense se diluía en la práctica por el predominio informal sobre la asamblea de los políticos profesionales, procedentes de las familias de la ciudad tradicionalmente ricas y de alta cuna... Atenas nunca produjo una teoría política democrática: prácticamente todos los filósofos e historiadores áticos de alguna importancia tuvieron convicciones oligárquicas. Aristóteles condensó la quintaesencia de sus opiniones en su breve y significativa proscripción de los trabajadores manuales de la ciudadanía del Estado ideal"[40].

Con la nueva derrota de los persas en Salamina en el 480 a.C. y luego en Platea un año después se consolidó el poder ateniense. Desde el punto de vista social, hay que resaltar la contradicción entre la constitución del nuevo imperio griego con la hegemonía ateniense en toda la zona y la persistencia del modelo democrático en numerosas ciudades-estado. "El imperio ateniense que surgió a raíz de las guerras persas fue un sistema esencialmente marítimo, destinado a subyugar coercitivamente a las ciudades-Estado griegas del Egeo... El auge del poderío de Atenas en el Egeo creó un orden político cuya verdadera función consistió en coordinar y explotar las costas e islas ya urbanizadas por medio de un sistema de tributos monetarios... En el momento de su esplendor, durante la década de 440, el sistema imperial ateniense abarcaba a unas 150 ciudades, principalmente jónicas, que pagaban una suma anual en dinero al tesoro central de Atenas y no podían mantener flotas propias"[41]. Imperio y democracia pudieron coexistir en esa época, aunque sería precisamente el crecimiento del imperio lo que acrecentaría la rivalidad con Esparta y luego provocaría la guerra. "El sistema imperial gozaba también de las simpatías de las clases más pobres de las ciudades aliadas, porque la tutela ateniense significaba por lo general la instalación local de regímenes democráticos, acordes con los de la propia ciudad imperial, y la carga financiera de los tributos recaía sobre las clases altas"[42].

La guerra con Persia tuvo su narrador, Herodoto, quien nació en Halicarnaso, en el sur de Jonia, en el 484 a.C. "Sus viajes lo llevaron prácticamente hasta los límites del mundo conocido"[43] y con ello escribió sus Historias (ιστορίαι: *investigaciones*) alrededor del 430 a.C; en ellas, explicando las guerras y las costumbres de numerosas ciudades que visitó aun antes del 500 a.C., en Grecia, en Asia Menor, en el cercano Oriente y Egipto; en el siglo I a.C., Cicerón llamó a "Herodoto, el padre de la historia", en su texto *De legibus*[44].

40 Cfr. ANDERSON, P (1999). *Op. cit.,* p. 34.

41 *Ibíd.,* p. 36.

42 *Ibíd*., p. 37.

43 Cfr. HAMILTON, E (2002). *Op. cit.,* p. 151.

44 CICERÓN (1992). *Sobre la República. Sobre las Leyes.* Trad., cast. de José Guillén, Tecnos, Madrid, p. 143.

Después de Cimón de Atenas y de Efialtes como gobernantes, ascendió Pericles, con un espíritu apasionado por el modelo de la democracia aunque haya gobernado como un monarca. Pericles había nacido en el 490 a.C., el año de Maratón; su padre había luchado en Micala y era de la familia de los Alcmeónidas; uno de sus maestros fue Zenón de Elea. Pericles duró 30 años en el poder; "durante su gobierno, Atenas llegó a la cúspide de su civilización y conoció la edad de oro"[45]. Construyó los "Largos muros" entre Atenas y el Pireo, en el 458 a.C.; fortaleció Atenas y la embelleció. Pericles encargó al escultor Fidias la construcción de un templo en la Acrópolis, dedicado a la diosa Atenea, guardiana de la ciudad: el templo fue llamado el Partenón, que se inició en el 447 a.C. y se terminó en el 432 a.C. A Pericles le tocó ver el comienzo de la decadencia de Atenas en los primeros años de la guerra del Peloponeso. No solamente fue la guerra de Esparta junto con otras ciudades griegas en contra de Atenas sino también la peste y numerosas divisiones internas posteriores a la muerte de Pericles dieron un severo golpe al centro cultural de Grecia. Atenas sufrió las atrocidades de la guerra pero sobre todo la debacle de su modelo político: "Tanta fue la corrupción y perversidad que se advirtió después en los negocios, la cual él había debilitado y apocado"[46].

En esa época florecieron los 3 grandes autores de tragedias: Esquilo, Sófocles, Eurípides. A partir de seis obras de Eurípides (*Fenicias, Hipólito, Bacantes, Electra, Ión y Orestes*), Michel Foucault explica el concepto de παρρησια (*parresía*) como un ingrediente fundamental de la democracia griega[47] más allá de las elecciones, refiriéndose al derecho de los ciudadanos de manifestar la verdad frente al poder dentro en el ámbito público. "La *parresía* es una forma de actividad verbal en la que el hablante tiene una relación específica con la verdad a través de la franqueza, una cierta relación con su propia vida a través del peligro, un cierto tipo de relación consigo mismo o con otros a través de la crítica, y una relación específica con la ley moral a través de la libertad y el deber. Más concretamente, la *parresía* es una actividad verbal en la que un hablante expresa su relación personal con la verdad, y arriesga su propia vida porque reconoce el decir la verdad como un deber para mejorar o ayudar a otras personas"[48]. En este sentido, queda claro que para los griegos, la democracia no estaba circunscrita solamente a la elección de los gobernantes sino también a una forma de gobierno donde estaba claramente involucrada la responsabilidad de los ciudadanos de participar en la vida pública. "En Atenas, el interés comenzó a centrarse en el ser humano y en el lugar de éste en la sociedad. En Atenas se iba desarrollando una democracia con asamblea popular y tribunales de justicia"[49].

La época de la decadencia de Grecia surgió del desenlace de la guerra del Peloponeso con la destrucción de Atenas, y la continuación de otras guerras internas. De manera simbólica, la muerte de Sócrates en el 399 a.C. coincide con el comienzo de otro siglo y con el

45 Cfr. ASIMOV, I (1998). *Op. cit.,* p. 135.

46 *Ibíd*., p.144.

47 Se pueden encontrar traducciones de esta palabra en diferentes modalidades: en español puede ser *franqueza*; en inglés *free speech*; en francés *franc-parler*; en alemán *freimüthigkeit*. Quien ejerce la *parresía* dice una verdad que puede ser incómoda para otros y por ello puede ponerse en riesgo incluso de perder la vida dentro de sociedades autoritarias.

48 Ver FOUCAULT, M (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Ediciones Paídos. Universidad Autónoma de Barcelona, España, p. 48.

49 Ver GAARDER, J (1999). *El mundo de Sofía*. Editorial Patria, México, p. 74.

surgimiento de un nuevo período. La guerra del Peloponeso (del 431 al 404 a.C.), una de las causas de esta decadencia, fue relatada por Tucídides, un general ateniense que fue exilado en el 423 a.C. y que había sido influenciado por Hipócrates con su teoría de las causas en la medicina. Jaeger afirma que "Tucídides es el creador de la historia política"[50], diferenciándolo del tipo de historia narrativa producida por Herodoto. La *Historia de la Guerra del Peloponeso*, más que narración de hechos es una interpretación política de la guerra y de la gran tradición de Atenas resaltando la figura de Temístocles y de Pericles (el primero representa el nuevo tipo de hombre; el segundo el verdadero hombre de estado), queriendo descubrir las verdaderas causas de la guerra. El resultado de la guerra se debe más a la errada dirección política de los gobernantes posteriores a Pericles que a las fuerzas militares: "Temo más nuestras propias faltas que los golpes de nuestros enemigos"[51]. En la descripción de los hechos no hay mirada neutra; la historia tiene el propósito de enseñar; él mismo afirma que su obra "no fue escrita para el momento sino para todos los tiempos"[52], con el objeto de dar razón del desastre y prevenir en el futuro otros desastres similares; incluso se puede vislumbrar en la obra una teoría sobre el poder porque el enfrentamiento no fue entre la democracia de Atenas contra la oligarquía de Esparta, sino entre dos poderes que querían ser imperiales en una misma región; en esta interpretación, el triunfante proceso de la guerra contra los persas llevó a Atenas a convertirse en potencia marítima para su propia destrucción.

La guerra del Peloponeso fue una época de sangre y sufrimiento para toda Grecia, hasta que se firmó en el 421 a.C., la paz de Nicias, el nombre del principal negociador ateniense. Pero el tratado de paz tuvo poca repercusión porque se reanudaron pronto las hostilidades en el 418 a.C. Posteriormente Esparta acosó a Atenas en el 412 a.C. La batalla decisiva entre las flotas de Esparta y Atenas se libró en Egospótamos, en Tracia, a favor de Esparta, en el 405 a.C. Esparta se apoderó entonces de toda la región del norte del Egeo y llegó al Pireo, en 404 a.C.: fueron destruidos los largos muros lo mismo que la ciudad de Atenas; se le permitió sobrevivir a la ciudad pero bajo la dominación espartana y con la adopción de una forma oligárquica de gobierno. "La caída de Atenas (404 a.c.) al cabo de una guerra sostenida durante cerca de treinta años por los estados griegos, cerró el siglo de mayor florecimiento con aquel desenlace tan trágico que la historia conoce"[53].

En el siglo IV a.C. continuaron años de guerra en la Grecia continental a pesar de la supremacía de Esparta, gobernada por Agesilao. Ello fue el contexto para el surgimiento del poder macedonio venido primero con Filipo II, y posteriormente con Alejandro el Grande. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que precisamente en esa época surgieron las grandes filosofías de Platón, discípulo de Sócrates, y luego de Aristóteles.

LOS AUTORES CLÁSICOS Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Sócrates había vivido los tiempos de Clístenes y los diversos momentos de restauración de la democracia hasta Pericles. Había combatido en la Calcídica y en medio de todo el

50 Cfr. JAEGER, W (2000). *Op. cit.,* p. 346.

51 TUCÍDIDES, in: JAEGER, W (2000). *Op. cit.,* p. 366.

52 TUCÍDIDES, in: HAMILTON, E (2002). *Op. cit.,* p.170.

53 Cfr. JAEGER, W (2000). *Op. cit.,* p. 381.

desastre de la guerra del Peloponeso, discutió sobre el significado de la virtud y la justicia, buscando dónde podía residir la verdadera sabiduría. Reunía jóvenes, pero en vez de explicar, interrogaba para ayudar a dar a luz la verdad (μαιευτική: maiéutica), llevando la discusión para que los jóvenes descubrieran ellos mismos la verdad; no fue un maestro que daba conferencias magistrales para trasmitir el conocimiento sino que fue más bien un interlocutor en las plazas públicas donde dialogaba con los jóvenes preguntando, con el objeto de que a través del diálogo las mismas personas fueran creando conocimiento nuevo con la parte de verdad que cada quien tiene escondida. El oráculo de Delfos había dicho que Sócrates era el más sabio de los hombres, pero Aristófanes, el satírico conservador (en su obra *Las Nubes*, en 423 a.C.), acusaba a Sócrates de poner en tela de juicio la vieja religión, de ser impío y corromper la juventud. De hecho, estas fueron las razones que llevaron a Sócrates a juicio en el 399 a.C., donde fue condenado a muerte por el tribunal de Atenas. "Un filósofo romano –Cicerón– diría unos siglos más tarde, que Sócrates hizo que la filosofía bajara del cielo a la tierra, y la dejó morar en las ciudades y la introdujo en las casas, obligando a los seres humanos a pensar en la vida, en las costumbres, en el bien y en el mal"[54].

Sócrates extendió el proceso de conocimiento de lo que hoy llamamos *Política* a los ciudadanos en general y especialmente a los jóvenes, al discutir las reflexiones personales y colectivas en las plazas públicas. "La filosofía política surgió dentro de una vida política particular, en Grecia, en aquel pasado del que tenemos registros escritos. Según la versión tradicional, el ateniense Sócrates (469-399 a.C.) fue el fundador de la filosofía política. Sócrates fue maestro de Platón, quien a su vez fue maestro de Aristóteles. Las obras políticas de Platón y de Aristóteles son las obras más antiguas dedicadas a la filosofía política que han llegado hasta nosotros. El tipo de filosofía política que se originó en Sócrates es llamado filosofía política clásica"[55]. Fueron los griegos los que habían concebido el concepto de *filosofía* y de *política* como un pensamiento sistemático relacionado con los intereses de la comunidad. Sócrates no dejó escritos propios pero Platón y Aristóteles escribieron obras profundas como La *República* o la *Política* sobre este tema y que han trascendido en su influencia a lo largo de numerosos siglos.

En las calles y en los mercados, Sócrates elaboró una metodología muy particular, diferente a la utilizada por muchos filósofos que querían enseñar la verdad desde los púlpitos a todos los discípulos. El método socrático se conoció como la *Maiéutica*, que tiene su origen en el verbo griego μαιευω, que significa "Ayudar a dar a luz". Se trataba del arte de propiciar que se diera a luz el espíritu y la verdad latente en el interlocutor, sobre todo a través de la pregunta, el diálogo y la discusión. Sócrates se igualaba con los jóvenes oyentes en las plazas, revalorando la sabiduría escondida en cada una de las personas para que la fueran manifestando a través del diálogo. Era el descubrimiento de la verdad escondida en el interlocutor, la cual podría irse manifestando paulatinamente en la reflexión dialogada, entrelazando los puntos contradictorios surgidos en la discusión para llegar entre todos a las verdades comunes. "El diálogo socrático de Platón es una obra literaria basada indudablemente en un suceso histórico: en el hecho de que Sócrates administraba sus enseñanzas en forma de preguntas y respuestas. Consideraba el diálogo como la forma primitiva del

54 Ver GAARDER, J (1999). *Op. cit.,* p. 81.

55 Cfr. STRAUSS, L & CROPSEY, J (Comp.,) (2000). *Historia de la Filosofía Política.* FCE. México, p.13.

pensamiento filosófico y como el único camino por el que podemos llegar a entendernos con otros"[56].

La vida de Sócrates y su *maiéutica* como método de enseñanza inquietó y sobresaltó a muchos atenienses del siglo V, a.C. Los que se consideraban grandes hombres de Estado, poetas, artistas, oradores, sabios, etc., se sintieron cuestionados por el filósofo y sus educandos; creyendo saberlo todo, se veían descubiertos como no sabiendo nada. La clase dominante en una sociedad tributaria y esclavista se sintió amenazada en su estructura política ante el posible despertar de conocimientos autónomos, puesto que el proceso dialéctico inspirado por Sócrates no quedaba sólo en el saber contemplativo, sino que terminaba necesariamente en prácticas que modificaban la conducta humana, intentando unir el saber con el ser. Según Sócrates, ciencia y virtud estaban necesariamente vinculadas de una manera tal que el intelecto, conociendo la verdad, no podía más que arrastrar la voluntad a su práctica.

En el año 399 A.C., Sócrates fue juzgado y condenado a morir por impiedad y por corromper a la juventud. Su método de enseñanza se podía convertir en insurgencia política y por ello, según los legisladores, mereció la pena de muerte por parte del tribunal de Atenas.

Platón, habiendo sido discípulo de Sócrates, describió las discusiones que el maestro realizaba con los jóvenes (los diálogos) en todo ese período de finales del siglo IV a.C. Con la muerte de Sócrates, desilusionado, dejó Atenas; se fue primero a Megara y luego a Sicilia; volvió a Atenas en el 387 a.C. y fundó una escuela en las afueras de la ciudad, en tierras de un hombre llamado 'Ακαδημος (*Akademo*: del cual viene nuestra derivación sobre la Academia platónica). Platón nos dejó sus *Diálogos*, en donde podemos conocer tanto el método de la *Maiéutica* socrática como los propios planteamientos del idealismo platónico, que tanto influenciaron posteriormente a la civilización occidental: decepcionado de las cosas sensibles como criterio de verdad postuló su teoría de las ideas innatas; el hombre tiene que salir de una cueva oscura para llegar a la luz de las ideas, las cuales nada tienen que ver con la experiencia de la caverna; por ello, hay que distinguir entre la opinión común de los hombres y el verdadero saber que sólo proviene de las ideas innatas. Platón tiene tres textos fundamentales para la teoría social de su época: "*El político" (*también llamado *"De la Soberanía"* o *"Del Reinado"),* "*La República*", y "*Sobre las leyes*". En su texto sobre la *República* (Πολιτεια), Platón propone los lineamientos de la ciudad-Estado ideal para la convivencia en comunidad, donde los hombres y las mujeres son iguales por naturaleza pero donde solamente unos pocos, los filósofos pueden ser los gobernantes. Castoriadis ha comentado el *Político*, de Platón, asemejándolo a un gobernante que puede adquirir la ciencia de un tejedor regio que sabe articular el carácter de la fuerza del jefe con el de la moderación. Por ello, su concepción de la política se refiere a una ciencia que debe conocer todo hombre de estado quien, más que gobernar con violencia, debe usar la persuasión para conducir a los ciudadanos a una vida de justicia y elevación humanas; el buen gobierno no depende de que esté uno o varios o muchos a la cabeza sino de la aplicación del arte de la política donde, en un marco de leyes, "los jefes moderados tienen, en efecto, costumbres prudentes, justas y conservadoras, pero les faltan la decisión y la propia audacia que reclama la acción... Los jefes fuertes y enérgicos a su vez dejan qué desear en lo referente a la justicia y a la prudencia, pero su actividad es excelente… La acción política ha llegado a su verdade-

56 Ver JAEGER, W (2000). *Op. cit.,* p. 395.

ra finalidad, que es entrelazar un sólido tejido y cruzar los caracteres fuertes con los moderados"[57].

Platón enfocó su mente hacia los ideales, hacia las Ideas que podían ser una fuerza-motor para sacar a los hombres de la caverna y llevarlos a la luz. El problema real era la injusticia que prevalecía sobre la justicia, pero ¿quién mejor que los filósofos para conducir los destinos de la ciudad? Con la fundación de la Academia y la publicación de *La República* (Πολιτεια) se establece un camino a seguir en donde la educación (Παιδεια: *paideia*, la forma de elevar la cultura de los hombres, a través especialmente de la música y la gimnástica) de los ciudadanos, especialmente durante la infancia y la juventud, hombres y mujeres iguales por naturaleza[58], pueden llegar a ser guardianes de la ciudad y filósofos gobernantes. Frente a la polis empírica llena de injusticia, guerra y tiranías, Platón propone la República (Πολιτεια) como idea, como modelo a seguir, como ciudad ideal donde gobierna la aristocracia, los mejores, los filósofos, que son lo más elevado de la sociedad (ἄριστος: *el mejor;* κράτος*:* poder. *Aristocracia* significa el gobierno de los mejores).

El mito de la caverna nos habla de una revolución en donde los filósofos, habiendo visto la luz, se deslumbran con ella pero saben que deben volver a la caverna para poder conducir a toda la comunidad hacia estadios mejores; los filófosos utilizan la *paideia*, la educación con los ciudadanos para hacerles ver la luz, convertirlos hacia el sol y hacerlos caminar hacia el bien, aunque al volver son incomprendidos, vilipendiados y aun martirizados por todos aquellos que no comprenden su actividad. El político se manifiesta como un pastor, como un guía dentro de la comunidad en camino hacia el bien y la justicia, para tratar de evitar los dos grandes males que le acontecen a muchos estados: la opulencia de unos pocos y la pobreza de muchos. "Por convivir con lo divino y ordenado, el filósofo se hace todo lo ordenado y divino que puede serlo un hombre"[59], pero con ello son incomprendidos por todos aquellos que han vivido en la oscuridad y se han acostumbrado a ella.

De manera particular hay que señalar el gran aporte de Platón sobre la necesidad de la *paideia* o educación de los ciudadanos para la construcción de un mejor régimen político. Los graves vaivenes de la política real en Atenas a partir de la guerra del Peloponeso hicieron que Platón formulara su modelo de la República, en donde la filosofía podía jugar un papel clave y fundamental en la lucha por una mejor sociedad: "me sentí irresistiblemente movido a alabar la verdadera filosofía y a proclamar que sólo con su luz pude reconocer dónde está la justicia en la vida pública y en la vida privada… No acabarán los males para los hombres hasta que llegue la raza de los puros y auténticos filósofos al poder o hasta que los jefes de las ciudades, por una especial gracia de la divinidad, se pongan a filosofar"[60]. Se trata de un régimen ideal que es irrealizable en la historia pero que debería existir puesto

57 Cfr. PLATÓN (1998). *Las leyes. Epinomis. El político*. Editorial Porrúa, Colección "Sepan cuantos…" México, p. 343.

58 Esta posición de Platón sobre su propuesta de igualdad de género es algo sorprendente considerando el mundo de los hombres griegos predominantemente misóginos; dice Platón: "La naturaleza de la mujer es tan indicada para la custodia de un Estado como la del hombre... Han recibido de la naturaleza las mismas condiciones". Los mismos interlocutores de Sócrates, en el diálogo sobre la República, se burlan de esta propuesta "por ser contraria a ello al uso corriente", como menciona el libro V de esta obra.

59 Ver PLATÓN (1993). *La república o el Estado*. Espasa-Calpe Mexicana, Colección Austral, México, p. 150.

60 PLATÓN, in: BORÓN, A (2000). *Op. cit.*

que todos los hombres están llamados a la luz en donde políticos-filósofos tienen la obligación de ser guías.

Platón es probablemente el único filósofo de la antigüedad que reconoció una igualdad de naturaleza a hombres y mujeres en la sociedad; la diferencia se ha hecho histórica y social por la diferente educación mental y física. También las mujeres, según él (contrario al pensamiento aristotélico y de toda la época), pueden llegar a ser filósofas y gobernantes. Todo depende de la cultura y la educación que reciban. En este sentido, mientras no exista esta educación para todos los ciudadanos (y es imposible en la práctica que la pueda haber), Platón no cree en la democracia: entre los ciudadanos no puede haber igual de valor en uno u otro individuo como para contar los votos por igual; su preferencia es por el gobierno de los filósofos, que son pocos, y preferentemente por un modelo monárquico en donde gobierne el mejor. El sabio, para poder acceder al gobierno, tendrá que pasar por multitud de pruebas y etapas en la vida, que solamente le darán la capacidad de gobernar después de los 50 años. Hablar de la participación del pueblo en los asuntos públicos, cuando no hay educación, es una quimera.

"Es cierto que en la *República,* Platón apela a la formación de un régimen ideal. Sin embargo, hacia el final de su vida, probablemente en virtud del escaso éxito que la reconversión o formación de un gobernante con la altura moral e intelectual que desarrolla como deseable en el rey filósofo le deparó, se ocupa de un aspecto más pragmático, la cuestión del mejor régimen de gobierno posible, que trata de elaborar en las Leyes"[61]. Seguirá imperando en Platón la desconfianza sobre la democracia, sobre todo después del gran crimen contra la filosofía que hizo la asamblea democrática de Atenas al condenar a su maestro Sócrates, pero, más allá de la posibilidad utópica de un rey filósofo, la aspiración llegó a estar en un buen cuerpo de legisladores, que hiciera contrapeso al rey y que promoviera mejores leyes capaces de ofrecer mayor estabilidad al orden social.

La amenaza del gran poder de Filipo de Macedonia sobre el resto de las ciudades griegas hizo surgir la figura de Demóstenes, quien aplicó su filosofía a la oratoria, dándole fama a una retórica comprometida con los asuntos públicos, con un estilo de combate verbal que luego será retomado por Cicerón en Roma contra los enemigos de la república. Demóstenes, que era un abogado y escribía discursos judiciales, consideraba a Filipo como un bárbaro entre los bárbaros: "no solamente no es Heleno ni tiene nada de común con los helenos, pero ni siquiera es un bárbaro procedente de un país glorioso por su nombradía sino un miserable Macedón de Macedonia"[62]. El objetivo de su retórica con las *Filípicas* era alertar a la anfictionía griega sobre el peligro macedónico y, para ello, usó el poder de la filosofía a través de la oratoria, sabiendo claramente que el decir la verdad a través de la *parresía* podría atraerle peligros. El sabe que muchos "prefieren agradaros a deciros lo que mejor os conviene", pero éstos son aquellos que solamente buscan "honra y ganan poder político, no tienen a su vez previsión alguna del porvenir"; Demóstenes prefiere decir "algo de la verdad con absoluta franqueza", utilizando la "libertad de palabra"[63].

61 DEMIRDJIAN, LA & GONZÁLEZ, S (2000). "La tríada Paideia, gobernante y legislación en el pensamiento platónico", in: BORÓN, A (2000). *Op. cit.* pp. 277-285.

62 DEMÓSTENES, citado in: HEREDIA CORREA, R (Comp.,) (1990). *Op. cit.,* p. 267.

63 *Ibíd.,* pp.260-261.

A pesar de que Filipo fue asesinado en el 336 a.C. en Epiro, su hijo Alejandro tomó el poder macedónico, y continuó con el dominio sobre toda Grecia; posteriormente se lanzó en contra de Persia a quien derrotó directamente en Babilonia en el 330 a.C.; extendió su imperio hasta la India, pero cuando regresaba, estando cerca de lo que hoy es Bagdad, murió de una enfermedad en el 323 a.C., a la edad de 33 años. Demóstenes todavía vivía a la muerte de Alejandro pero los sucesores de éste lo perseguían y, por ello, se suicidó en el 322 a.C., para evitar caer en sus manos.

La extensión del imperio de Alejandro, el más grande en la antigüedad al haber extendido la influencia griega hasta el Oriente, fue también el contexto de la vida de Aristóteles, quien por un tiempo fue maestro del propio Alejandro. Muchos filósofos de esa época y en siglos posteriores dejaron la política y se dedicaron al análisis de la vida personal de los individuos. De esta manera, los griegos no solamente manifestaron la pasión por la política sino también el alejamiento de ella, al considerarla un mundo de vanidad y lucha estéril por el poder. Antístines, nacido en Atenas por el 444 a.C. llegó a creer que la felicidad consistía en no dejarse envolver por la ciudad con el objeto de llegar a un retraimiento lo más completo posible. Su discípulo Diógenes, nacido en Sinope (costa de Asia Menor en el mar Negro) en 412 a.C. pensó que el placer y la virtud sólo estaban en el dolor y el hambre fuera de las multitudes: vivió en la pobreza y andaba con una lámpara encendida buscando dónde podía encontrarse un hombre honesto. Esto dio origen al grupo de los Κυνικοί (cínicos), derivado de la palabra κυνικός (perro), atribuido a diferentes razones[64], una de las cuales era que siempre estaban gruñendo hacia el género humano, creyendo que todas las acciones son inspiradas por motivos malos y egoístas. Zenón de Citio creó una versión refinada de los cínicos: el hombre debe estar por encima de las emociones; enseñaba en una escuela con un pórtico adornado con pinturas (στοά), y por eso a su doctrina se le llamó el *Estoicismo*. Sin embargo, un individuo también puede retirarse de la sociedad para dedicarse a los placeres personales: una filosofía de este tipo fue creada por Aristipo, de Cirene, nacido en el 435 a.C.; enseñó que el único bien era el placer. Una versión más profunda pero semejante a la de Aristipo la creó Epicuro, nacido en Samos alrededor del 342 a.C., de padres atenienses; llegó a Atenas en el 306 a.C. y enseñó que el placer y el gusto por las buenas cosas de la vida era el bien principal pero procedente de una vida moderada y virtuosa, que era lo único que podía dar tranquilidad al alma. Epicuro recomendaba no meterse en la política y acogerse a las sensaciones, porque si desconfiamos de los sentidos como punto de partida, desconfiaremos también de la razón y ello nos llevará a la duda sistemática. También Aristófanes (445-385) abandonó la política y se refugió en la fantasía: "vivió totalmente al margen de la vida política de su patria... Es el máximo representante de la comedia griega antigua. Con sus obras se propone ridiculizar la situación de la Grecia de su época: la guerra, el sistema de gobierno, la corrupción de costumbres, la irreligiosidad"[65].

Sin embargo, Aristóteles, aunque no participó en la política de su tiempo, se dio tiempo para interesarse en ella y estudiarla. Había nacido en el 384 a.C. en la ciudad de Estagira,

64 Una de las razones se encuentra en la frase atribuida al propio Diógenes: "otros perros muerden a sus enemigos; yo muerdo a mis amigos para salvarlos". Otros piensan que el nombre se debe al lugar en donde enseñó Antístines, el primero de los cínicos, que era una escuela de educación física llamada Κυνοσαργες: cynosarges, que quiere decir "perro blanco". Otros más atribuyen el nombre al desprecio que mucha gente tenía hacia ellos por el hecho de vivir en las calles.

65 Ver HEREDIA CORREA, R (Comp.,) (1990). *Op.cit.,* p. 210.

en la Calcídica; estudió con Platón y estuvo en la Academia del 367 al 347 a.C.; la dejó después de la muerte de Platón. Cuando Alejandro subió al trono, Aristóteles se fue a Atenas y fundó una escuela con el nombre de *Liceo*, en honor de un templo dedicado a Apolo, el matador de lobos (λύκος). Se dedicó a la ciencia natural pero también a la ética, la crítica literaria, la política, la lógica, la biología; dejó Atenas después de la muerte de Alejandro, temiendo que los atenienses recordaran que él había sido su tutor, y murió en Eubea en el 322 a.C.

La Πολιτικά (*Política*), de Aristóteles –junto con la *Ética para Nicómaco*– es uno de los mejores textos para el análisis de numerosas formas de gobierno en la región griega, a través de las consideraciones sobre 158 constituciones existentes que representaban la forma de gobierno de las ciudades-estado. A través de su profesión originaria de biólogo, le dio gran importancia a la observación y al trabajo empírico, de tal manera que, de ahí, podía inducir diversas generalizaciones. Las formas de gobierno en Grecia las expresó en diversos modelos: la monarquía que al degenerarse puede convertirse en tiranía, la aristocracia que al degradarse puede devenir oligarquía y la *politeia* que venida a menos se transforma en demagogia. Desde su concepción, la naturaleza del hombre era ser político y por ello todos los ciudadanos debían participar alternativamente en el gobierno de la ciudad; todo ciudadano tenía derecho a formar parte en la Asamblea para decidir los asuntos colectivos; con ello, Aristóteles muestra una inclinación teórica hacia la participación de los ciudadanos: "Si la libertad y la igualdad son, como se asegura, las dos bases fundamentales de la democracia, cuanto más completa sea esta igualdad en los derechos políticos, tanto más se mantendrá la democracia en toda su pureza"[66]. Sin embargo, dado el bajo nivel de educación de muchos ciudadanos en donde las decisiones democráticas pueden llevar a la demagogia, muchos analistas opinan que Aristóteles prefirió más bien un modelo mixto donde pueda combinarse la aristocracia y la democracia, refiriéndose a que prefería a que el *demos* debía elegir los mejores ciudadanos para gobernar la ciudad. Si Platón había señalado la *politeia* como el modelo ideal de gobierno casi inalcanzable, Aristóteles habla de la teoría de las causas finales a través del concepto de τέλος (*finalidad, cumplimiento)* como la expresión del mejor modelo práctico asequible según el dinamismo de la *polis*.; es decir que ésta existe porque en sí misma tiene un fin que cumplir, un dinamismo (δύναμις) que está dentro de ella y que tiende a un modelo ideal que puede ser alcanzado históricamente.

La democracia es deseable puesto que implica la participación de todos, pero debido a que pueden participar todos los ciudadanos incluso los más pobres e ignorantes que no están al tanto de las tareas de un Estado, es necesario combinarla con la aristocracia, entendida ésta como el gobierno de los mejores, quienes podrán con mejor sabiduría dar la conducción adecuada a la *polis*: "Este hermoso nombre de aristocracia sólo se aplica verdaderamente con toda exactitud al Estado compuesto de ciudadanos que son virtuosos en toda la extensión de la palabra, y que no se limitan a tener sólo alguna virtud en particular. Este Estado es el único en que el hombre de bien y el buen ciudadano se confunden en una identidad absoluta"[67]. Lo deseable y alcanzable es un modelo de estado mixto.

66 Cfr. ARISTÓTELES (1993). *La Política.* Espasa-Calpe Mexicana, México, p. 166.

67 *Ibíd*., p.170.

El tamaño reducido de las múltiples *polis* favoreció la consolidación de sus sistemas propios de gobierno que, en la versión de Aristóteles, desembocaron en los tres modelos clásicos de la *politeia, república o sociedad*: la monarquía, aristocracia y democracia. Por ello, el sentido de la política aristotélica, cuyo concepto Πολιτεία, usado primero por Platón y que luego da origen al escrito que hoy conocemos como Πολιτικά (*Política*), se refiere a la manera como los ciudadanos de una *polis* intervienen en el gobierno de una comunidad determinada, siendo un deber de todos ellos el participar en la vida pública; se trata de un acercamiento a las formas de gobierno en que participan todos los ciudadanos mediante la discusión en la plaza pública, explicitando el principio de que el hombre es un ser "político" de manera innata: "la naturaleza arrastra, pues, instintivamente a todos los hombres a la asociación política"[68]. De una forma semejante a Platón, a Aristóteles le interesa refundar la πόλις frente a la inestabilidad de las comunidades griegas del siglo IV a.C. y proponer soluciones y por ello, en su obra *Política*, analiza y compara las constituciones de las ciudades.

Aristóteles tuvo una primera etapa de gran influencia platónica al ser discípulo de Platón, pero, con la muerte de éste, observó en diversos momentos la experiencia política de varias ciudades como Asos, Mitilene, y Pela (en Macedonia, en donde fue instructor de Alejandro). Posteriormente volvió a Atenas y fundó su *Liceo*, la escuela peripatética. Su obra sobre la Política fue creada en partes que corresponden a sus últimas etapas, pero también considera el modelo de la ciudad ideal: "La ciudad es la asociación del bienestar y de la virtud, para bien de las familias y de las diversas clases de habitantes, para alcanzar una existencia completa que se baste a sí misma"[69]. Pero este modelo ideal debe distinguirse del modelo mejor posible de acuerdo a las circunstancias y, por ello, una de las particularidades de Aristóteles es la dialéctica entre lo ideal y lo real empírico.

Y en este plano fenomenológico es donde pueden distinguirse *politeias* rectas o buenas y otras que pueden considerarse como desviadas. "Si se atiende al bien común, la *politeia* es recta, y es desviada si el que tiene el poder o los que tienen el poder lo utilizan sólo para ellos"[70]. Las tres formas de gobierno que él menciona (monarquía, aristocracia, república) no son determinantes para una política recta, aunque la aristocracia, en cuanto que son los mejores los que gobiernan una comunidad, combinada con la participación ciudadana es lo más deseable. En realidad, es la política desviada la que crea los malos gobiernos, que son la contraparte clara de las tres formas ya mencionadas: "la tiranía es una monarquía que sólo tiene por fin el interés personal del monarca; la oligarquía tiene en cuenta tan sólo el interés particular de los ricos; la demagogia, el de los pobres. Ninguno de estos gobiernos piensa en el interés general"[71].

Para Aristóteles, el problema no es la definición del modelo ideal de ciudad deseable sino la búsqueda de la mejor Πολιτεία que se acople a la posibilidad real de la mayoría de los ciudadanos para vivir en una comunidad autosuficiente. En la vida real de toda comuni-

68 Cfr. ARISTÓTELES (2004). *Política*. Colección Ciencias Políticas, Edición Libros en Red. Primera versión en español en versión digital. Buenos Aires, Argentina, p.12.

69 *Ibíd.,* p.85.

70 DRI, R, in: BORÓN, A (2000). *Op. cit.,* p. 21.

71 Cfr. ARISTÓTELES (2004). *Op. cit.,* p. 82.

dad y sociedad, hay ricos y pobres: "los ricos constituyen en todas partes la minoría, como los pobres constituyen dondequiera la mayoría"[72], y estos dos grupos están en constante contradicción porque "se les considera como dos elementos políticos completamente opuestos"[73]; pero también existen los sectores medios, los cuales se van a convertir en una categoría central para analizar la vida de una ciudad: "en esta multitud de hombres necesariamente los hay ricos, pobres y de mediana fortuna"[74].

Utilizando un razonamiento lógico, él señaló las grandes deficiencias de los extremos contrapuestos: tanto los muy ricos como los muy pobres no se pueden dejar guiar por la razón y ambos grupos hacen siempre pequeñas o grandes maldades; los primeros por "el orgullo que da una posición tan brillante", y los segundos por la perversidad que les provoca la situación en que viven para cometer delitos particulares. Por ello, queda enunciada con claridad su política social: "Todo Estado encierra tres clases distintas: los ciudadanos muy ricos, los ciudadanos muy pobres y los ciudadanos acomodados, cuya posición ocupa un término medio entre aquellos dos extremos. Puesto que se admite que la moderación y el medio es en todas las cosas lo mejor, se sigue evidentemente que en materia de fortuna una propiedad mediana será también la más conveniente de todas"[75]. Dentro de las grandes desigualdades prácticas que hay entre los ciudadanos de las diversas ciudades, Aristóteles opta por la teoría de las clases medias, cuya consolidación es el mejor método para dar la estabilidad a cualquier estado; es un principio enunciado con toda claridad: "Es evidente que la asociación política sobre todo es la mejor cuando la forman ciudadanos de regular fortuna. Los estados bien administrados son aquellos en que la clase media es más numerosa y más poderosa que las otras dos reunidas... Si quieren que haya un poder que represente el interés general, sólo podrán encontrarlo en la clase media"[76].

Se llega aquí a una conclusión que podría ser el criterio base para las políticas sociales modernas que deben preferirse, sobre todo cuando se compara, por ejemplo, con los lineamientos de gobiernos oligárquicos que han exacerbado por décadas sus medidas a favor de los ricos y grandes industriales y monopolios, creyendo que es a través de este medio por el que tarde o temprano se desparramará la riqueza para toda la población. Con claridad menciona: "Dondequiera que se encuentren grandes fortunas al lado de la extrema indigencia, estos dos excesos dan lugar a la demagogia absoluta, a la oligarquía pura o a la tiranía"[77]. Como se puede ver, no es una cuestión de altruismo sino el principio básico de la estabilidad de un Estado, a partir del análisis de los fenómenos empíricos comparados: "la propiedad mediana hace que las democracias sean más tranquilas y más durables que las oligarquías, en las que aquella está menos extendida y tiene menos poder político, porque aumentando el número de pobres, sin que el de las fortunas medias se aumente proporcionalmente, el Estado se corrompe y llega rápidamente a su ruina"[78]. Esta orientación se ha

72 *Ibíd*., p.83.

73 *Ibíd.,* p.172.

74 *Ibíd.,* p.168.

75 *Ibíd.,* p.184.

76 *Ibíd.,* p.185.

77 *Ibídem*.

78 *Ibíd.,* p.186.

convertido de hecho en la mejor propuesta de política pública para las sociedades contemporáneas, algo a lo que, por desgracia, los gobernantes siguen sin apegarse cuando han estado produciendo sociedades, especialmente en el tercer mundo, en donde los ricos se hacen más ricos y los pobres más pobres, algo clásico dentro de los efectos del capitalismo salvaje que se ha vivido en el siglo XX y a principios del siglo XXI.

Si la palabra δεμοσ (*demos*) expresaba el conjunto de personas que viven en comunidad ligados por intereses colectivos que se expresaban en instituciones aceptadas por todos, entonces cuando se inventa la palabra compuesta δεμοσ y κρατοσ *(demos*, *kratos:* fuerza, poder) a través de la expresión "*democracia*", lo que tenemos es el deseo de una forma de gobierno de una comunidad en donde la participación de los ciudadanos es la clave fundamental del funcionamiento de la πόλις (el espacio donde vive la comunidad). Este último concepto también significa una comunidad de ciudadanos unidos por una constitución, una serie de ordenamientos que es la organización de las instituciones que rigen la vida de la misma comunidad. Con la palabra democracia, en Grecia se ligaba necesariamente el concepto de ciudadano y su derecho a participar en las decisiones colectivas; en conjunto, democracia y ciudadanía, existían a través de la política, que era la vida colectiva en donde gobierno y ciudadanos coincidían a través de las decisiones de la Asamblea del Pueblo. Entonces no existía, como en nuestras sociedades modernas, una división radical entre sociedad civil y sociedad política; dividirlas, para los griegos, no tenía ningún sentido porque en su esencia la ciudad era la πόλις.

El nivel de participación de los ciudadanos de Atenas en las decisiones de la πολις no tienen paralelo en la historia humana; el nivel de actividad política, por esencia, le pertenecía a todo ciudadano, y por ello Aristóteles llegó a decir: "el ser humano es un ser naturalmente sociable"[79]. El aporte filosófico de la democracia de Atenas está expuesto anteriormente en el discurso de Pericles referido por Tucídides: "Nuestro sistema es llamado democracia porque respeta a la mayoría y no a unos pocos"[80], pero Aristóteles enfatiza otro aspecto de la constitución democrática: la libertad. Solamente en un sistema de este tipo pueden los seres humanos vivir verdaderamente libres: no se está sujeto a la decisión de un tirano porque se trata de un gobierno elegido por el pueblo; y si hay cosas o instituciones que no funcionan y que hay que cambiar, todo ciudadano tiene la plena libertad de hablar y convencer para lograr los cambios adecuados; es el uso ya mencionado de la *Parresía*.

Sin embargo, numerosos filósofos del siglo IV a.C realizaron fuertes críticas a los gobiernos democráticos, particularmente sobre la base del reclamo que los tebanos habían hecho al rey Teseo: "¿Cómo puede una ignorante multitud dirigir sabiamente el rumbo de una nación?"[81]. Si, además, para el caso específico de Platón, el símbolo de la democracia fue la ejecución de su maestro Sócrates, condenado por mayoría de votos a beber la cicuta,

79 Aunque algunos traducen el concepto aristotélico como "animal político", el original del texto sobre la política 'Ανθρωπος φύσει πολιτικών ζώον quiere decir que el ser humano tiene una tendencia natural a vivir y participar en la comunidad, en la sociedad, en la πόλις. La traducción citada está en ARISTÓTELES (2004). *Op. cit*., p. 11.

80 TUCÍDIDES, citado in: BROPHY, JM., EPSTEIN, S., NILAN, C., ROBERTSON, J & SAFLEY, ThM (1998). *Perspectives from the Past: primary sources in western civilizations*. Vol. I. From the ancient near East through the age of absolutism. Norton & Company. New York/London, p. 138.

81 Cfr. HAMILTON, E (1969). *Mythology. Timeless tales of Gods and heroes*. New America Library. New York. USA, p. 266.

su ideal de gobierno no podía ser la democracia sino la monarquía o la aristocracia ilustrada, suponiendo que los gobernantes hubieran avanzado en la filosofía al mundo de las ideas. El mismo Aristóteles, analizando las tres formas principales de gobierno (Monarquía, Aristocracia y República) parece preferir el gobierno de unos pocos, la aristocracia, suponiendo que pueden ser los mejores ciudadanos y no la generalidad de un pueblo que no tiene alta educación, pero siempre combinando con la participación ciudadana como un modelo mixto.

El hecho es que la democracia fue muy susceptible a una serie de manipulaciones posibles; por un lado, estaba la ignorancia de muchos y, por otro, todos aquellos que empezaban a profesionalizarse en la política usándola para intereses particulares, lo cual nos lleva al análisis de las luchas de poder real. "La práctica popular directa de la constitución ateniense se diluía en la práctica por el predominio informal sobre la asamblea de los políticos profesionales, procedentes de las familias de la ciudad tradicionalmente ricas y de alta cuna... Atenas nunca produjo una teoría política democrática: prácticamente todos los filósofos e historiadores áticos de alguna importancia tuvieron convicciones oligárquicas. Aristóteles condensó la quintaesencia de sus opiniones en su breve y significativa proscripción de los trabajadores manuales de la ciudadanía del Estado ideal"[82].

Por ello, es necesario enfatizar el tema de la educación porque de nada sirve entonces y ahora una democracia cuando la mayoría de los ciudadanos se encuentran en un estado de analfabetismo o ignorancia sobre los problemas públicos. Aristóteles sostiene una posición totalmente coincidente con su maestro Platón: la necesidad de la educación para todos los ciudadanos; sin ella, el poder de decisión del pueblo se ve reducido a la manipulación de eventuales líderes que pueden ser aristocráticos, demagogos o tiranos: "dondequiera que la educación ha sido desatendida, el Estado ha recibido un golpe funesto..."[83].

Después de la muerte de Alejandro y los tres grandes filósofos, se terminó el período Helénico (776 a 323 a.C.). En la siguiente etapa, persistiría la cultura griega, pero con el ascenso político y militar del imperio romano.

CONCLUSIONES

La experiencia de la Grecia antigua con sus ciudades estado hizo surgir el concepto de *polis*, la vida y el gobierno de la comunidad, de donde surge la *politeia* de Platón y la *política* de Aristóteles: un concepto que proporciona la raíz de nuestra política contemporánea pero que difiere mucho en su significado debido a las responsabilidades de todo ciudadano griego en la conducción del gobierno de su comunidad, sin dejar tal responsabilidad sólo a los gobernantes; en boca de Pericles, Tucídides pone estas palabras en el siglo V a.C.: "todos cuidan de igual modo de las cosas de la república que tocan al bien común, como de las suyas propias; y ocupados en sus negocios particulares, procuran estar enterados de los del común"[84]. La política no podía ser concebida como lucha por el poder entre unos pocos que detentan el poder buscando el beneficio personal, sino como una vincula-

82 Cfr. ANDERSON, P (1999). *Op. cit.,* p. 34.

83 Cfr. ARISTÓTELES (2004). *Op. cit.,* pp. 143-144.

84 Cfr. TUCÍDIDES (1998). *Historia de la guerra del Peloponeso*. Editorial Porrúa, México, p. 85.

ción constante entre individuo y comunidad; la decadencia de Atenas, de hecho, se devió a la desvirtuación de la política.

Hay que resaltar de nuevo la grandeza de la filosofía política griega como principios de un pensamiento racional universal muy anterior a la modernidad del siglo XVI pero muy aplicable también a la vida en común del siglo XXI. Por un lado, "Sócrates es una de esas figuras imperecederas de la historia que se han convertido en símbolos"[85], quien creía en el poder de la palabra hablada y realizada en forma de diálogo en el método de la *maiéutica*. Por otro lado, con la guerra del Peloponeso y la muerte del maestro Sócrates, ¿cómo no podríamos entender a un Platón que no se deja llevar por el pesimismo sino que revitaliza la idea filosófica de una sociedad mejor, de una república donde gobiernen los mejores? Por ello propone el gobierno de los filósofos: "El filósofo, el que ama la sabiduría, ama toda la sabiduría y no tan sólo una parte de ella, y así deberá amar la justicia, base y sostén de todo estado"[86]. Por su lado, Aristóteles tenía un profundo arraigo en la realidad política de los seres humanos; el mundo de las ideas platónicas puede ser una aspiración pero debe partir de la realidad empírica de las sociedades; desde una perspectiva dialéctica hay que partir de lo que son las polis para aplicar la ética y la virtud a través de la actividad racional; el estado, en esta perspectiva, es responsable de la educación constante de los ciudadanos.

Aunque la política de los griegos pudo tener en la práctica más errores que aciertos, termino con dos consideraciones como propuestas necesarias para la política moderna. La primera se refiere al sentido ético (ἠθικός) de la política, cuyo sentido viene de ἦθος (*ethos*) una palabra ya usada por Homero significando solamente el lugar donde habitan hombres y animales pero la cual Aristóteles, aplicándola a su hijo Nicómaco, empieza a convertirse en símbolo del comportamiento habitual que los seres humanos deben tener al vivir en comunidad. Se trata del sentido de responsabilidad del individuo y del gobernante para comportarse de acuerdo a lo que exige el bien común. Si bien esto se puede adquirir con base en la educación, en el caso de las acciones públicas, el *ethos* también se fue expresando en leyes: la costumbre se hace norma legal de comportamiento público. Esta es una de las grandes virtudes de las ciudades estado en Grecia: las normas hechas leyes por los legisladores tenían que ser practicadas tanto por los ciudadanos como por los propios gobernantes. Esta era la única opción para una convivencia civilizada con el objeto de evitar la ley del más fuerte como en el caso del halcón y el ruiseñor reseñados por Hesíodo desde el siglo VIII a.C. Así lo atestigua Eurípides haciendo una gran comparación: "Vives en la Grecia y no en un país bárbaro, y has conocido en ella lo que valen el derecho y las leyes, no la arbitrariedad y la violencia"[87]. De hecho, si queremos aplicar el concepto de civilización a diversas sociedades es precisamente por el hecho de la existencia de normas legales que regulaban el comportamiento de gobernantes y gobernados, como después lo expresarán con más claridad Platón, Aristóteles, Cicerón y en la época de la modernidad a partir de Francisco Suárez.

La segunda consideración surge a partir del extraordinario trabajo realizado por Michel Foucault en las conferencias que dictó en la Universidad de Berkeley en Estados Uni-

85 Cfr. JAEGER, W (2000). *Op. cit.,* p. 389.

86 Cfr. XIRAU, R (1995). *Op. cit.,* p. 63.

87 Cfr. BADILLO, PE (2002). *El teatro griego. Estudios sobre la tragedia, la comedia y la estructura dramática de las obras.* Editorial de la Universidad de Puerto Rico, p. 503.

dos[88], entre octubre y noviembre de 1983, sobre el uso de la παρρησία (*Parresía*) entre los griegos, un concepto al que ya hemos aludido y que significa la capacidad de decir lo que uno piensa a otros pero abierto a lo que los otros opinen. Los ejemplos del uso de la *parresía*, Foucault los toma no de los filósofos sino de escritores de tragedias como Eurípides; él encuentra ciertamente más errores que aciertos entre los griegos, pero ello no le impide ver en algunas de sus experiencias las bases para un nuevo espacio en la política moderna. Esto va de la mano con lo que Amartya Sen ha llamado "el ejercicio de la razón pública", entendiendo cómo en las sociedades modernas hace falta este debate de los ciudadanos frente al estado, algo que se ha practicado en sociedades ancestrales tanto en occidente como en oriente. "La *parresía* es una forma de crítica, tanto hacia otro como hacia uno mismo, pero siempre en una situación en la que el hablante o el que confiesa está en una posición de inferioridad con respecto al interlocutor… La *parresía* viene de *abajo* como si dijéramos, y está dirigida hacia *arriba*"[89]. De esta manera, cuando hablamos de democracia, no solamente hay que referirse a la elección de los gobernantes y a determinada forma de gobierno sino también a la necesidad que tienen los ciudadanos de ejercer su capacidad de crítica abierta, aun enfrentando los riesgos propios de las sociedades autoritarias. Habría que retomar, entonces, de acuerdo con esta propuesta de la Grecia antigua, el sentido de la política no como una esfera para los políticos profesionales sino como una responsabilidad de todos los ciudadanos.

88 FOUCAULT, M (2004). *Op. cit.*

89 Cfr. FOUCAUT, M (2004). *Op. cit.,* p. 44.

ARTÍCULOS

Utopía y Praxis Latinoamericana / Año 16. Nº 52 (Enero-Marzo, 2011) Pp. 39 - 53
Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social / ISSN 1315-5216
CESA – FCES – Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Ciencia, responsabilidad cosmopolita y sostenibilidad en un mundo global*

Science, Cosmopolitan Responsibility and Sustainability in a Globalizing World

Ignacio AYESTARÁN
Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universidad del País Vasco (UPV/EHU),

RESUMEN

Este artículo explora las formas en las que podemos desarrollar la sostenibilidad y el conocimiento dentro de un marco general para nuevas estrategias y metodologías integradoras en un mundo global. Se argumenta que para este proceso es necesario superar la visión habitual de la responsabilidad a partir de una aproximación cosmopolita. El autor promueve para ello una evaluación del cambio global basado en la ciencia y busca maneras de asegurar un enfoque transdisciplinar que unifique las ciencias naturales y las ciencias sociales, desde una valoración onto-epistémica y ética de la complejidad global.
Palabras clave: Ciencia, cosmopolitismo, responsabilidad, sostenibilidad, globalización.

ABSTRACT

This article explores the ways in which we can develop sustainability and knowledge in order to frame new strategies and integrative methodologies in a globalizing world. A cosmopolitan approach superseding the current view of responsibility is argued as necessary in this process. The author promotes science-based assessment of global change and seeks ways to ensure a transdisciplinary approach that fuses natural sciences and social sciences, from an onto-epistemic and ethical valuation of global complexity.
Key words: Science, Cosmopolitanism, Responsibility, Sustainability, Globalization.

* Este artículo es fruto del proyecto "La sostenibilidad como paradigma post-kuhniano" (UNESCO 08/20), financiado por la Cátedra UNESCO de Desarrollo Sostenible y Educación Ambiental de la UPV/EHU.

Recibido: 13-06-2010 • Aceptado: 18-10-2010

1. UNA COMPARACIÓN HISTÓRICA DEL DESARROLLO ECONÓMICO GLOBAL

No hay forma más gráfica de expresar lo que ha supuesto la globalización tecnoeconómica que establecer una comparación entre dos tribus, siguiendo el ejemplo de Eric Beinhocker[1] y Michael Shermer[2]. De acuerdo con esta comparación, en una parte de América, a lo largo del río Orinoco, en la zona que limita entre Brasil y Venezuela, viven los yanomami, un pueblo de cazadores-recolectores, cuyo ingreso promedio anual se ha estimado en el equivalente a unos 100 $ por persona y año. Si alguien camina por una aldea yanomami encontrará herramientas de piedra, cestas, puntas de flecha, arcos, hilos de algodón, hamacas de algodón y vid, ollas de arcilla, una variedad de otros instrumentos, distintos remedios medicinales, animales, productos alimenticios, artículos de ropa, y cosas por el estilo, que sumarían una cifra aproximada de trescientos artículos o productos. Hace más de diez mil años, ésta era más o menos la riqueza material de cualquier pueblo del planeta. Simplificando un poco, si la historia más reciente de nuestra especie *Homo sapiens* tiene unos cien mil años desde que empezó a usar utensilios y herramientas, entonces el 90 por ciento de nuestra historia se ha desarrollado en esa relativa simplicidad económica, que contrasta con otros pueblos y estilos de vida posteriores.

Siguiendo con la comparación, en otra parte de América, a lo largo del río Hudson, entre los límites de Nueva York y Nueva Jersey, vive otro pueblo diferente, la tribu de los habitantes de Manhattan, los comerciantes-consumidores cuyo ingreso promedio anual se ha estimado en 40.000 dólares por persona y año. Si alguien entra en el distrito de Manhattan, encuentra los diferentes productos que se venden al por menor en tiendas y restaurantes, en puntos de venta y tiendas de fábrica, así como en grandes superficies comerciales, que alcanzarán una cifra de alrededor de diez mil millones de dólares. Algo ha sucedido en los últimos diez mil años para aumentar cuatrocientas veces el ingreso promedio anual de los cazadores-recolectores hasta llegar al ingreso anual de los comerciantes-consumidores.

En términos de SKU (*stock keeping units,* unidades de mantenimiento de *stock* o referencias en existencia), esto es, en términos de una medida del número de tipos de productos disponibles en una tienda, se puede estimar que cada día cerca de setecientos nuevos productos se introducen en el mercado, lo cual supone algo más de un cuarto de millón al año. Entre las trescientas unidades o referencias SKU de los yanomami y los diez mil millones de referencias SKU de los habitantes de Manhattan hay una diferencia de algo más de 33 millones de veces. Tenemos así una diferencia de 400 veces en ingresos y 33 millones de veces en los productos entre el pueblo de los yanomami y los habitantes de Manhattan. Esta diferencia constituye el paso de una sociedad de cazadores-recolectores a otra de comerciantes-consumidores en términos económicos y financieros de la globalización.

Este tránsito ha ido acompañado de la aparición sucesiva de la Revolución Agrícola (hace unos 10.000-12.000 años), de la Revolución Industrial (hace algo más de 200 años) y de la Revolución Digital (hace unos 30-40 años por lo menos). Desde un punto de vista eco-

1 BEINHOCKER, E (2006). *The Origin of Wealth: Evolution, Complexity, and the Radical Remaking of Economics*. Boston, Massachusetts, Harvard Business School Press, pp. 8-11.

2 SHERMER, M (2009). *The Mind of the Market: How Biology and Psychology Shape Our Economic Lives.* Nueva York, Henry Holt & Company, pp. 1-3.

nómico y financiero, ello ha supuesto que el ingreso anual por persona de 100 $ en la época de la cultura nómada de los cazadores-recolectores pasó aproximadamente a 150 $ anuales por persona en el año 1000 antes de Cristo, al final de la Edad de Bronce y la época del rey David. Esta cantidad se incrementó hasta unos 200 $ anuales por persona después de 1750 y el inicio de la Revolución Industrial. En otras palabras, transcurrieron 97.000 años para subir de los 100 $ a 150 $ anuales por persona, y luego transcurrieron otros 2.750 años para pasar a 200 $ anuales por persona y, por último, se necesitaron otros 250 años para ascender al nivel reciente de 6.600 $ anuales por persona de media mundial, aunque teniendo en cuenta que ese incremento ha sido desigual, como se aprecia en el caso de Manhattan, pues las personas más ricas de las naciones más ricas han aumentado su poder adquisitivo de una forma acelerada, mientras que, según datos de finales del 2009 presentados por el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (FIDA), un tercio de la población mundial –más de dos mil millones de personas– vive con menos de dos dólares al día, es decir, que no superarán los 600 $ anuales por persona.

De acuerdo con Eric Beinhocker y Michael Shermer, si comprimimos 100.000 años de evolución humana en un solo año, los últimos 250 años de relativa prosperidad representan menos de un día al año. O si se comprimen esos 100.000 años en un solo día de 24 horas, la época comprendida entre la Revolución Industrial y la actual economía de mercado equivaldría a 3,6 minutos. En otras palabras, el orden económico que damos por natural para la humanidad apenas constituye una cuarta parte del uno por ciento de la historia reciente del *Homo sapiens.*

Si, por caso, comprimimos el último millón de años de la historia de la especie humana en un solo año, cada día de ese calendario anual supondría el transcurso de tres mil años, por seguir el símil que establece Tim Harford[3]. Dicho de otro modo, cada minuto de ese calendario equivaldría a dos años. En esa escala temporal comprimida, nuestros ancestros habrían usado el fuego por primera vez en algún momento durante la última primavera. Hasta finales de octubre, nuestros antepasados todavía manipulaban las herramientas de piedra más básicas. El *Homo sapiens* –el ser humano biológicamente similar a nosotros– habría aparecido aproximadamente a mediados del undécimo mes, es decir, en noviembre. Alrededor del 19 de diciembre aparecieron los comienzos de los vestigios de la civilización tales como pinturas rupestres y sepulturas. Hasta el 27 de diciembre no aparecieron pruebas de la existencia de agujas de coser, lanzas, arcos y flechas.

En las últimas horas del 30 de diciembre, período dominado por el reinado de los faraones egipcios, la economía mundial era diez veces mayor que 24 horas antes. La mayor parte del 31 de diciembre sería la época del gran Imperio Chino, al par que se producía el auge y la caída del Imperio Romano y el avance posterior de Europa a través de la Edad Media. El tamaño de la economía mundial creció otras diez veces entre el comienzo de la víspera de Año Nuevo y las siete y media de la tarde, momento en el que Cristóbal Colón pisó América. Entonces, el crecimiento económico se aceleró –al menos para las potencias colonizadoras–, y la economía mundial aumentó otras diez veces entre las siete y media de la tarde y las once y veinte de la noche, cuando comenzó la Primera Guerra Mundial. En los últimos cuarenta minutos –el resto del siglo XX–, la economía mundial se expandió otras

3 HARFORF, T (2008). *The Logic of Life: The Rational Economics of an Irrational World.* Nueva York, Random House, pp. 193-194.

diez veces, aunque de forma desigual, culminando el actual proceso de globalización tecnoeconómica.

Esta transformación histórica y evolutiva de la especie humana también ha conllevado un cambio cognitivo colectivo. Desde que aparecieron los primeros homínidos que emplearon herramientas hace algo más de 3 millones de años hasta el surgimiento de la agricultura hace unos 10.000 años, nuestros ancestros han realizado actividades y destrezas en un trabajo conjunto conformado por pequeños grupos de recolectores y cazadores. Eso supone, a juicio de Richard Norgaard[4], que para el 99,67% de la historia del *Homo sapiens* la humanidad ha trabajado en grupos de conocimiento compartido y cohesionado. Con la introducción de la agricultura nuevas reglas de producción conllevaron otras formas de gobierno más estructuradas y autoritarias, con una división de funciones sociales y territoriales dominadas por menos de un 5% de la población total que regía sus destinos. Aún y todo, ello supuso un incremento del 100% de la población que pasó de 5 millones a 500 millones de personas desde el inicio de la agricultura neolítica hasta la llegada de la ciencia occidental hace unos 500 años. Todavía las bases sociales de ese período compartían su conocimiento hasta el advenimiento de la industrialización y el crecimiento masivo de los mercados hace unos 150 años. Desde entonces la especialización de oficios y saberes ha proliferado para mantener la producción tecnoeconómica que ha conducido a la globalización actual. Este periodo de especialización sólo ha constituido el 0,005% de la historia del *Homo sapiens,* un periodo en el que la humanidad ha pasado de 1.200 millones de personas hasta acercarse a los 7.000 millones en la actualidad. La última mitad del siglo XX, el 0,0017% de la historia humana, ha supuesto la pérdida radical de la comprensión colectiva que ahora vuelve en los debates sobre la crisis global en el ámbito económico, social y ecológico.

2. UNA COMPARACIÓN EVOLUTIVA DE LA HISTORIA DE NUESTRA ESPECIE EN EL PLANETA

Se puede todavía establecer otra comparación, en este caso para observar la huella humana en la evolución planetaria. Si, siguiendo al profesor David Christian[5], realizamos otro repaso evolutivo, en este caso más global, y comprimimos la historia del universo, unos 13.000 millones de años según la cosmología moderna, dividiéndola por mil millones y reduciendo esos 13.000 millones a 13 años únicamente, entonces tendríamos las siguientes fases históricas: 1) la historia del universo hasta la formación del Sol (desde hace 13 años hasta hace aproximadamente 4,5 años); 2) la historia de la Tierra y de la vida (desde hace cuatro años hasta hace unas 3 semanas); 3) el período del Paleolítico de la historia humana (desde hace 3 días hasta hace 6 minutos); 4) el período del Holoceno de la historia humana (desde hace 6 minutos hasta hace 15 segundos solamente); y 5) la Era Moderna (los últimos 15 segundos).

Este peculiar calendario del universo de 13 años representaría los fenómenos temporales y evolutivos principales de la siguiente manera:

4 NORGAARD, RB (2004). "Learning and knowing creatively", *Ecological Economics*, 49, pp. 231-241.

5 CHRISTIAN, D (2004). *Maps of Time: An Introduction to Big History*. Berkeley y Los Ángeles, California, University of California Press, pp. 502-550.

- Hace unos 13 años se produce el *Big Bang.*
- Hace unos 12 años aparecen las estrellas y las galaxias.
- Hace unos 4,5 años se forman el Sol y su sistema planetario.
- Hace alrededor de 4 años aparecen los primeros organismos vivos.
- Hace unos 7 meses aparecen los primeros organismos pluricelulares.
- Hace unos 3 meses se forma Pangea, el conjunto de las masas de tierra que se separarían posteriormente para dar origen a los continentes actuales.
- Hace unas 3 semanas se produce el impacto de un meteorito que causa la extinción de los dinosaurios. A partir de entonces irán proliferando los mamíferos paulatinamente.
- Hace unos 3 días aparecen los homínidos en África.
- Hace unos 50 minutos aparece el *Homo sapiens* en África.
- Hace unos 26 minutos los seres humanos llegan a Papúa Nueva Guinea y Australia.
- Hace unos 6 minutos los humanos llegan a América.
- Hace unos 5 minutos surgen las primeras comunidades agrarias.
- Hace unos 3 minutos surgen las primeras civilizaciones urbanas alfabetizadas.
- Hace alrededor de 1 minuto se desarrollan las civilizaciones clásicas de China, Persia, India y el Mediterráneo, además de las primeras civilizaciones agrarias de América.
- Hace unos 24 segundos se produce la breve unificación de Eurasia durante el Imperio Mongol y en Europa aparecerá la Peste Negra.
- Hace unos 15 segundos las comunidades humanas de Afroeurasia y América se unen en un solo "sistema mundial" de intercambio que algunos consideran como el primer sistema de globalización.
- Hace unos 6 segundos la Revolución Industrial se difunde por Europa.
- Hace unos 2 segundos estalla la Primera Guerra Mundial.
- En el último segundo la población humana aumenta a 5.000 y luego a casi 7.000 millones. Algunos gobiernos usan las primeras armas atómicas desde la Segunda Guerra Mundial. Unos pocos seres humanos llegan a la Luna, mientras otros producen la revolución tecnológica de la electrónica y la informática o se dedican a estudiar los problemas de insostenibilidad de la especie humana.

Al final de este recorrido cronológico, el Universo tendría 13 años de antigüedad y la Tierra menos de 5 años. Los organismos pluricelulares complejos alcanzarían un recorrido evolutivo de 7 meses, los homínidos sólo 3 días y nuestra especie, *Homo sapiens*, no más de 50 minutos. Las sociedades agrarias habrían durado 5 minutos y la historia escrita de las civilizaciones humanas tendría una duración de 3 minutos en la actualidad. Las civilizaciones industriales modernas, dominantes en el mundo actual, tendrían 6 segundos. En el último instante, poco más de un segundo, habríamos visto la barbarie de los totalitarismos, las desigualdades y crisis de la globalización tecnoeconómica y las promesas de los derechos humanos y las democracias. En las últimas décimas de ese segundo el ser humano ha tenido que pararse a contemplar su trayectoria evolutiva y ha debido formular la idea del "desarrollo sostenible" para intentar garantizar su propia supervivencia en este planeta.

Si contemplamos los factores de incremento en los principales indicadores del siglo XX (desde la década de 1890 a la década de 1990, siguiendo a John R. McNeill[6]), podemos observar la gran transformación global que se ha llevado a cabo en sólo unas décadas de la historia de la humanidad:

MAGNITUDES DEL SIGLO XX (John R. McNeill 2000)	Factor de incremento: décadas de 1890 a 1990
Población mundial	4
Proporción de la población urbana sobre la mundial	3
Población urbana total en el mundo	13
Economía mundial	14
Producción industrial	40
Consumo energético	16
Producción de carbón	7
Contaminación atmosférica	≈5
Emisiones de dióxido de carbono	17
Emisiones de dióxido de azufre	13
Emisiones de plomo a la atmósfera	≈8
Consumo de agua	9
Pesca marítima	35
Población ganadera	4
Población de cerdos	9
Población de caballos	1,1
Población de rorcuales azules (sólo Antártida)	0,0025 (reducción del 99,75%)
Población de rorcuales comunes	0,03 (reducción del 97%)
Especies de aves y mamíferos	0,99 (reducción del 1%)
Superficie de regadío	5
Superficie forestal	0,8
Tierras de cultivo	2

6 McNEILL, JR (2000). *Something New under the Sun: An Environmental History of the Twentieth-Century World.* Nueva York, W. W. Norton & Co.

Los datos del impacto ambiental del ser humano en el siglo XX no son una simple anécdota. Hace 11.000-10.000 años aproximadamente acabó la prehistoria y empezó el Holoceno, la última y actual época geológica del período Cuaternario desde el fin de la última glaciación. La geología predecía que la estabilidad del Holoceno podría durar otros 7.000 años, pero la única especie humana que ha vivido en está época, el *Homo sapiens,* ha ocasionado importantes cambios en la biosfera y la dinámica planetaria. Recientemente Johan Rockström, del Centro de Resiliencia de la Universidad de Estocolmo, y otros veintiocho científicos de universidades e institutos europeos, norteamericanos y australianos, han establecido en un estudio en la revista *Nature* los límites y umbrales críticos del planeta que la humanidad debe respetar para no inestabilizar los sistemas terrestres esenciales, pues tales vulneraciones podrían generar cambios abruptos no lineales[7]. El enfoque adoptado por Rockström y su amplio equipo para el establecimiento de los límites planetarios se basa en tres ramas de la investigación científica. La primera se refiere a la escala de acción humana en relación a la capacidad de la Tierra para sustentarla. Esta rama se corresponde con una importante característica de la agenda de investigación de la economía ecológica, basándose en el conocimiento del papel esencial de las propiedades del ambiente para soportar la vida que permiten el bienestar humano y las restricciones biofísicas para el crecimiento de la economía. La segunda es el trabajo en la comprensión de procesos terrestres esenciales incluyendo acciones humanas, reunidas en los campos de la investigación del cambio global y la ciencia de la sostenibilidad. La tercera rama es la investigación sobre la resiliencia y sus vínculos con los complejos dinámicos y la autorregulación de los sistemas vivientes, subrayando los umbrales y los cambios entre estados.

A partir de esa metodología, Johan Rockström y los otros veintiocho científicos han detectado nueve procesos claves en la dinámica planetaria:

1. Cambio climático
2. Pérdida de biodiversidad (terrestre y marina)
3. Interferencias en ciclos globales del nitrógeno y del fósforo
4. Destrucción de la capa de ozono estratosférica
5. Acidificación oceánica
6. Consumo global de agua dulce
7. Cambios en el uso de la tierra
8. Contaminación química
9. Concentración atmosférica de aerosoles

Tres de estos nueve límites ya han sido transgredidos más allá de lo razonable: los del calentamiento global, la extinción de especies y el ciclo del nitrógeno. Otros cuatro procesos están cerca de ser transgredidos también: el uso o consumo de agua dulce, la conversión de bosques en cultivos, la acidificación de los océanos y la alteración del ciclo del fósforo. La ciencia y la tecnología tienen como desafío capital investigar y actuar para evitar que esos umbrales críticos deriven en colapsos o catástrofes.

7 ROCKSTRÖM, J et al. (2009). "A safe operating space for humanity", *Nature*, 461, pp. 472-475.

3. DE LA MONOCULTURA DOMINANTE A LA ECOLOGÍA DE LOS SABERES

Es palmario que se ha vuelto urgente pensar de nuevo la ciencia y el conocimiento con los que gestionamos y gobernamos nuestras vidas sobre la Tierra. Así, en este momento de crisis mundial, desigualdad global e insostenibilidad planetaria, Boaventura de Sousa Santos[8] ha propuesto repensar la teoría crítica de la globalización tecnoeconómica, denunciando el monopolio de las lógicas dominantes, que se expresan en cinco monoculturas: la monocultura del saber y del rigor, la monocultura del tiempo lineal, la monocultura de la naturalización de las diferencias, la monocultura de la escala dominante y la monocultura productivista.

La primera lógica deriva de la *monocultura del saber y del rigor*. Gran parte de esta monocultura se basa en la idea de que el único conocimiento válido es el conocimiento científico, bajo la presuposición de que otros conocimientos no tienen la validez ni el rigor del conocimiento científico. A veces también se expresa esta monocultura en la transformación de la ciencia moderna y de la alta cultura en criterios únicos de verdad y de cualidad estética, respectivamente. El conocimiento se divide así en «dos culturas» occidentales únicas y diferenciadas que se abrogan, en sus respectivos campos, ser cánones exclusivos de producción de conocimiento o de creación artística. Todo lo que el canon científico y cultural dominante de este tipo de monocultura no legitima o reconoce es declarado inexistente o reducido a las formas de ignorancia o de incultura, despreciando otras epistemologías "no rigurosas" –conocimientos populares, conocimientos tradicionales, conocimientos indígenas, conocimientos campesinos, conocimientos urbanos, conocimientos locales–.

La segunda lógica se basa en la *monocultura del tiempo lineal*, la idea según la cual la historia tiene un sentido y una dirección únicos y conocidos, que han sido formulados por medio de diversas formas en los últimos doscientos años: progreso, revolución, modernización, desarrollo y, ahora, globalización. Común a todas estas formulaciones es la idea de que el tiempo es lineal y que al frente de ese tiempo están los países centrales del desarrollo del sistema mundial, y, junto a ellos, los conocimientos, las instituciones y las formas de sociabilidad que en ellos dominan. En este modelo, es imposible pensar que los países menos desarrollados puedan ser más desarrollados que los desarrollados en algún aspecto, porque su lógica lineal declara atrasado todo lo que, según la norma temporal, es asimétrico en relación a lo que es declarado avanzado. Bajo estos términos, la modernidad occidental esconde las asimetrías de los tiempos históricos que en ella convergen y divergen. A lo largo de los últimos doscientos años, lo que no ha sido encajado en la lógica de este tiempo lineal es catalogado como lo tradicional, lo premoderno, lo simple, lo obsoleto o lo subdesarrollado.

La tercera lógica es la *monocultura de la naturalización de las diferencias*. Consiste en la distribución de las poblaciones por categorías que naturalizan las jerarquías, ocultándolas, a través de diferentes clasificaciones: racial, étnica, sexual, castiza. Estas clasifica-

8 SANTOS, B de S (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política.* Madrid, Trotta, pp. 160-162; SANTOS, B. de S (2006a). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social: encuentros en Buenos Aires.* Buenos Aires, CLACSO, pp. 23-25; y SANOS, B de (2006b). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria.* Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM, Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global, pp. 75-78.

ciones se basan en atributos que niegan la intencionalidad de la jerarquía social, ya que las diferencias son "por naturaleza", generando una relación obligatoria de dominación desigual, pues quien es clasificado como superior (por ejemplo, «el hombre blanco» en su misión civilizadora) parte de una interioridad insuperable, en tanto que natural. Quien es inferior, lo es porque es intrínsecamente inferior, y, por consiguiente, no puede constituir una alternativa creíble frente a quien es superior en un orden hegemónico y natural.

La cuarta lógica de la producción de inexistencia es la *monocultura de la escala dominante.* En los términos de esta lógica, la escala adoptada como primordial determina la irrelevancia de todas las otras escalas posibles. En la modernidad occidental, la escala dominante ha aparecido bajo dos formas principales: lo universal y lo global. El universalismo es toda idea o entidad que es válida independientemente del contexto específico en el que ocurre –desde esta escala, lo que no es universal es particular o vernáculo–. La globalización es toda idea o entidad que extiende su ámbito de valor por todo el globo -desde esta escala, lo que no es global es local-. Distinguir los fenómenos de universalización y globalización no es negativo. El perjuicio aparece cuando se adopta esta escala sin tener en consideración que no hay universalismo sin particularismo, ni globalización sin localización.

Finalmente, la quinta lógica es la *monocultura productivista*, que se ha reproducido históricamente bajo formas dominantes de capitalismo donde el crecimiento económico es un objetivo racional incuestionable, dentro de un único ciclo de producción, que se aplica tanto al ser humano como a la naturaleza. La naturaleza productiva es la naturaleza máximamente útil dado el ciclo de producción dominante, en tanto que el trabajo productivo es el trabajo humano que maximiza la generación de lucros en dicho ciclo. La naturaleza que no sigue esta lógica productivista es declarada estéril y el trabajo humano no regulado por dicha lógica es declarado improductivo.

Frente a estas cinco monoculturas expuestas que generan el epistemicidio o la muerte de los conocimientos alternativos, Boaventura de Sousa Santos[9] propone cinco ecologías de la experiencia y del conocimiento que vayan más allá del monocultivo de las monoculturas:

1. La *ecología de los saberes*. Frente a la lógica de la monocultura del saber y del rigor científico, cabe la posibilidad de que la ciencia entre no como monocultura sino como parte de una ecología más amplia de saberes, donde el saber científico pueda dialogar con el saber laico, con el saber popular, con el saber de los indígenas, con el saber de las poblaciones urbanas marginales, con el saber campesino, con el saber tradicional, con el saber no experto, para evitar el prejuicio de que "la ciencia es la única, no hay otros saberes". La ecología de los saberes propone que no hay ignorancia ni saber en general o en abstracto. Toda ignorancia es ignorante de un cierto saber y todo saber es la superación de una ignorancia particular. La ecología de los saberes no anula el rigor científico ni elimina el papel de la ciencia, pero obliga a la ciencia a entrar en diálogo con otros saberes.
2. La *ecología de las temporalidades*. Frente a la lógica de la monocultura del tiempo lineal, cabe la posibilidad de que el tiempo lineal sea una entre otras concepciones del tiempo. El dominio del tiempo lineal no resulta de la primacía por su concepción tem-

9 SANTOS, B. de S (2005). *Op. cit.,* pp. 163-167; SANTOS, B. de S (2006a). *Op. cit.,* pp. 26-30; y SANTOS, B de S (2006b). *Op. cit.,* pp. 78-82.

poral (derivada de la secularización de la escatología judeo-cristiana en la modernidad occidental), sino de la primacía de la modernidad occidental que lo adoptó como suyo. La ecología de temporalidades asume la posibilidad de ampliar la contemporaneidad, porque a veces se producen encuentros simultáneos que no son necesariamente contemporáneos.

3. La *ecología de los reconocimientos*. Frente a la lógica de la monocultura de la naturalización de las diferencias, que identifica la diferencia con la desigualdad, al mismo tiempo que se abroga el privilegio de determinar quién es igual y quién es diferente, la ecología de los reconocimientos procura una nueva articulación entre el principio de igualdad y el principio de diferencia, abriendo la posibilidad de diferencias iguales a partir de reconocimientos recíprocos, esto es, la posibilidad de aceptar las diferencias que quedan después de que las jerarquías sociales naturalizadas hayan sido desechadas o cuestionadas.
4. La *ecología de las trans-escalas*. Frente a la lógica de la monocultura de la escala dominante global, cabe la posibilidad de considerar que lo local no es un simple efecto de la globalización hegemónica, a fin de articular diferentes análisis de escalas locales, nacionales y globales. A veces las escalas y las cartografías de los fenómenos no coinciden necesariamente en un mismo plano epistémico y fenoménico. Por lo tanto, hay que analizar cómo es posible ver a través de las escalas, con topologías diferentes que nos permitan explicar y comprender fenómenos y casos más diversos y complejos.
5. La *ecología de las producciones*. Frente a la lógica de la monocultura productivista, cabe otra posibilidad, que consiste en la recuperación y valorización de otros sistemas alternativos de producción, bien tradicionales, bien modernos, que la ortodoxia productivista capitalista ocultó o desacreditó para subordinarlas. Éste es siempre un aspecto controvertido dado que es difícil poner en cuestión el paradigma del desarrollo y del crecimiento económico infinito y la lógica de la primacía de los objetivos de acumulación sobre los objetivos de distribución que mantienen los flujos dominantes de las economías del mercado global.

4. UN PROGRAMA MÍNIMO PARA LA COMPLEJIDAD EN UN MUNDO GLOBAL

La ecología de los saberes, de las temporalidades, de los reconocimientos, de las trans-escalas y de las producciones se dirige directamente a dibujar nuevos paradigmas científicos y cognitivos alejados del atractor unidimensional del mundo tecnoeconómico global. Como bien ha destacado Álvaro B. Márquez-Fernández[10], la idea unidimensional del mundo le impone unos fines a la realidad y al sujeto que la vive, que, además de inalcanzable, termina por alienar al sujeto en la medida que lo separa de una relación cognoscente en la que deja de ser sujeto de posibles transformaciones dentro de las redes y sistemas emergentes de la complejidad global. Por eso, toda investigación sobre la sostenibilidad

10 MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, AB (2007). "Pensar la complejidad desde la praxis cognoscente de la racionalidad intersubjetiva", *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 38, pp. 99-106.

global e integral debería inspirarse en un nuevo *programa minimalista de los sistemas complejos*[11] con tres principios interrelacionados básicos, un principio epistémico, un principio ontológico y un principio ético:

1. *Epistemología de la complejidad sistémica o principio de Heráclito*: el pensador de Éfeso ya nos dejó la máxima que enuncia este principio en el fragmento 41 (según la numeración Diels-Kranz)[12]: "una sola cosa es lo sabio, conocer la Razón (*Logos*), por la cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas". Heráclito era consciente de que la realidad de la *physis* (o *natura*) amaba esconderse en su complejidad y que sólo se puede comprender dicha realidad con un saber donde se estudie el sistema de las cosas a través del conocimiento de las oposiciones y diferencias que generan incesantemente todas las cosas. Una epistemología que no siga este principio siempre será reduccionista y parcial.
2. *Ontología de la complejidad sistémica o principio de Pascal*: la complejidad de los sistemas conlleva una ontología sistémica donde la interacción entre las partes, así como la interacción entre las partes y el todo, aportan el modelo adecuado de la realidad, en un juego dinámico de elementos causados y causantes. Este principio fue formulado por Pascal[13], diciendo: "por lo tanto, siendo todas las cosas causadas y causantes, ayudadas y ayudantes, mediatas e inmediatas, y manteniéndose todas por un lazo natural e insensible que liga las más alejadas y las más diferentes, tengo por imposible conocer las partes sin conocer el todo, así como conocer el todo sin conocer particularmente las partes". Una ontología que no siga este principio siempre será sectorial y limitada.
3. *Ética de la complejidad sistémica o principio de Morin:* debemos a Edgar Morin este principio emanado de la ecología de la acción[14], que indica que toda acción escapa cada vez más a la voluntad de su autor a medida que entra en el juego de las interacciones y retroacciones del medio en el que interviene, es decir, los efectos de una acción dependen no sólo de las intenciones del agente, sino también de las condiciones propias del medio en el que tiene lugar. En un contexto de complejidad el sentido de una acción puede verse desviado, invertido o incluso pervertido, introduciendo la incertidumbre y la contradicción en la ética, porque ya no es cierto que la pureza de los medios conduzca a los fines deseados, ni tampoco que su impureza sea inevitablemente nefasta. La ética de la complejidad debe analizar adecuadamente los fines y los medios en los sistemas complejos, y cuando aquí se dice medio también hay que incluir el medio (ambiente) global, el Sistema Tierra en toda su complejidad. Es una ética abiertamente expuesta, por otro lado, a la contradicción posible y a la incertidumbre inevitable, aunque no por ello alejada de la responsabilidad. Una ética que no siga este principio podrá ser bienintencionada, pero siempre será ciega y espuria.

11 AYESTARÁN, I (2009). "Sistemas complejos y ciencia de la sostenibilidad: una propuesta onto-epistémica y ética", *Complexus. Revista de Complejidad, Ciencia y Estética,* vol. 5, nº. 1, pp. 9-31.

12 Seguimos la versión de MONDOLFO, R (1971). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. México, Siglo XXI.

13 PASCALl, B (1981). *Pensamientos*. Madrid, Alianza Editorial, p. 80.

14 Cf. MORÍN, E (2005). "La ética de la complejidad y el problema de los valores en el siglo XXI", in: BINDÉ, J (Coord.) (2005). *¿Adónde van los valores?: coloquios del siglo XXI*. Barcelona: UNESCO - Icaria, pp. 85-89. Ver también MORÍN, E (2006). *El método*. Vol. 6, *Ética*. Madrid, Cátedra, p. 47.

Los tres principios (el principio epistémico de Heráclito, el principio ontológico de Pascal y el principio ético de Morin) constituyen un programa mínimo para afrontar el cambio global y la complejidad transdisciplinar en este siglo XXI.

5. RESPONSABILIDAD COSMOPOLITA Y SOSTENIBILIDAD GLOBAL

Desde este programa mínimo de la complejidad se puede dirimir un paradigma de sostenibilidad global basado en seis premisas indisociables y complementarias[15]:

1. *Espacio*: La sostenibilidad debe proceder de redes sociales que integren la complejidad de los ecosistemas en todas sus escalas planetarias para establecer un nuevo "contrato natural"[16] con un "parlamento de las cosas y de la naturaleza"[17] en la "Tierra-Patria-Matria"[18]. El desarrollo exclusivo del Norte o Primer Mundo y la irrupción de la "netocracia"[19] son sus antítesis, alejadas de lo que debería ser una "democracia de la Tierra"[20].
2. *Tiempo*: La equidad intergeneracional, primera definición cronológica del desarrollo sostenible propuesta ya a finales de los años 80 del pasado siglo[21], es indispensable para alcanzar la sostenibilidad a escalas múltiples. Su polo opuesto es la planificación reducida a corto plazo, sin futuro ni pasado.
3. *Globontología*: Un planeta sostenible presupone coevolución y simbiosis[22], frente a la imagen de la evolución neodarwinista del "macho alfa" tan predominante en los negocios y en el poder. Para ello se ha de redefinir el universalismo aprendiendo de las interrelaciones entre lo global y lo local[23], a fin de alcanzar un cosmopolitismo arraigado alejado del cosmopolitismo del turista occidental, que viaja y contamina por todas partes para no quedarse en ninguna parte.
4. *Acción*: Las actividades sostenibles parten de una triple cuenta de resultados y se miden por ser económicamente viables, ecológicamente prudentes y socialmente deseables, además de tecnológicamente posibles, en una gestión abierta e incompatible con sus formas antitéticas: el monopolio crematístico, la plutocracia, el nepotismo y el despotismo que tan espléndidamente ha denunciado Joseph E. Stiglitz con la ex-

15 Cf. AYESTARÁN, I (2008). "Sostenibilidad, crisis ambiental y responsabilidad social de las empresas en la sociedad del conocimiento y del riesgo global", in: AYESTARÁN, I; INSAUSTI, X & ÁGUILA, R (Eds.) (2008). *Filosofía en un mundo global*, Rubí-Barcelona, Anthropos, pp. 157-168.

16 SERRES, M (1990). *Le contrat naturel*. París, Éditions François Bourin.

17 LATOUR, B (2004). *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*. Londres/Cambridge, Mass., Harvard University Press.

18 MORÍN, E & KERN, AB (1993). *Terre-Patrie*. París, Le Seuil.

19 BARD, A & SÖDERQVIST (2003). *La netocracia. El nuevo poder en la red y la vida después del capitalismo.* Madrid, Prentice Hall.

20 SHIVA, V (2005). *Earth Democracy: Justice, Sustainability, and Peace*. Cambridge, Mass., South End Press.

21 Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo (1987). *Our Common Future*. Oxford, Oxford University Press.

22 MARGULIS, L (1998). *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*. Nueva York, Basic Books.

23 BECK, U (2002). *La sociedad del riesgo global*. Madrid, Siglo XXI.

presión "capitalismo de amiguetes al estilo americano"[24] y que tan eficazmente analizó John Kenneth Galbraith en la "economía del fraude inocente"[25] de los escándalos corporativos.

5. *Conocimiento*: Se ha de proponer una "ciencia de la sostenibilidad"[26] que coincida con un "nuevo contrato social de la ciencia y la tecnología"[27], a partir de un conocimiento híbrido pero "situado"[28] y con un modelo ampliado de evaluadores en el marco de la "ciencia post-normal"[29] y en un contexto de complejidad multi-criterio[30]. Su antítesis es el predominio del "pensamiento único"[31] impulsado por la tecnocracia, la monocultura (física y mental) y la maximización utilitarista.
6. *Participación*: La participación sostenible se construye a partir de diferentes *stakeholders* o grupos de interés, tal y como lo preconizan las Agendas 21 locales, el Pacto Mundial de Naciones Unidas, el Libro Verde de la Unión Europea para el fomento de la responsabilidad social de las empresas o el modelo de memorias de sostenibilidad de *Global Reporting Initiative*[32]. La perspectiva multi-*stakeholder* presupone metodológicamente un enfoque multi-inter-transdisciplinar para la innovación que se mide a partir del "principio de responsabilidad"[33] y la heurística del principio de precaución, emanado de la cumbre de Río de Janeiro en 1992. Lo contrario de todo ello es la gestión jerárquica vertical, asociada al autoritarismo y la atomización irresponsable de las funciones, así como la privatización disciplinar, que impiden la gobernanza y la potenciación/capacitación (*empowerment*).

Se puede representar el paradigma de la sostenibilidad global, con sus seis premisas, en un cuadro esquemático para evidenciar su distancia respecto a lo que sería un régimen globalitario:

24 STIGLITZ, JE (2003). *The Roaring Nineties*. Nueva York, W. W. Norton & Co.

25 GALBRAITH, JK (2004). *The Economics of Innocent Fraud. Truth for Our Time*. Boston, Houghton Mifflin Company.

26 CLARK, WC; CRUTZEN, PJ & SCHELLNHUNERr, HJ (2005). *Science for Global Sustainability: Toward a New Paradigm*. Cambridge, Mass.: Center for International Development at Harvard University, Working Paper nº. 120.

27 GALLOPÍN, GC.; FUNTOWICZ, SO; O'CONNOR, M; & RAVETZ, JR (2001). "Science for the twenty-first century: from social contract to the scientific core", *International Journal of Social Science*, 168, pp. 220-229.

28 HARAWAY, D (1991). *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature.* Nueva York, Routledge.

29 FUNTOWICZ, SO & RAVETZ, JR (2000). *La ciencia posnormal. Ciencia con la gente*. Barcelona, Icaria.

30 FUNTOWICZ, SO; MARTÍNEZ, AJ; MUNDA, G & RAVETZ, JR (1999). "Information tools for environmental policy under conditions of complexity", Copenhague, European Environmental Agency, *Environmental Issues Series* 9.

31 RAMONET, I (ed.) (1998). *Pensamiento crítico vs. Pensamiento único*. Madrid, Debate/Le Monde Diplomatique. Cf. también ESTEFANÍA, J (2001). *Diccionario de la nueva economía*. Barcelona, Planeta, pp. 283-291.

32 BEORLEGUI, M & AYESTARÁN I (2005). *Guía de buenas prácticas medioambientales*. Pamplona, Gobierno de Navarra y Fondo Social Europeo/ADAPNA.

33 JONAS, H (1979). *Das Prinzip Verantwortung - Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.* Frankfurt/Main, Suhrkamp.

RIESGOS Y OPORTUNIDADES DE LA GLOBALIZACIÓN (Ayestarán 2008)

Premisas	Sostenibilidad global	Régimen globalitario
Espacio	• Planeta y redes ecosistémicas • Redes sociales	• Norte/Primer Mundo • Netocracia
Tiempo	• Equidad intergeneracional • Escalas múltiples	• Presente/Corto plazo • Escalas reducidas
Globontología	• Coevolución y simbiosis • Glocalidad (global y local) • Cosmopolitismo contextualizado	• Evolución neodarwinista "alfa" • Universalismo hueco • Cosmopolitismo turista
Acción	• Triple cuenta de resultados: economía, ecología, equidad	• "Capitalismo de amiguetes" y "economía del fraude inocente"
Conocimiento	• Contrato social de la tecnociencia • Ciencia post-normal • Conocimiento situado y comunal • Complejidad y multicriterio	• Pensamiento único • Tecnocracia • Monocultura • Maximización utilitarista
Participación	• Multi-stakeholder • Multi-inter-trans-disciplinar • Precaución y Responsabilidad Social Corporativa: gobernanza	• Jerarquía vertical • Privatización disciplinar • Atomización irresponsable y autoritarismo en la gestión

Estas seis premisas necesarias en cualquier estudio de la sostenibilidad global enmarcan la relación entre el conocimiento y la responsabilidad. En un mundo global somos capaces de extender y comunicar tanto cosas positivas como negativas de las que somos responsables. Podemos extender o difundir tanto un mensaje radiofónico, un antibiótico o una buena idea, como lo contrario, propagar o arrojar un contaminante ambiental, un virus o una mala idea. Por eso, sostiene Kwame Anthony Appiah, tenemos que expandir el concepto de responsabilidad en un concepto ampliado de cosmopolitismo: "Cada persona de cuya existencia tenemos conocimiento y en cuya vida podemos influir es alguien con quien tenemos responsabilidades: hacer esta aserción no es sino ratificar la propia idea de moralidad"[34].

Ésta es la grandeza de la globalización pero también su riesgo, un riesgo que seguramente es intrínseco a la evolución del ser humano. Este riesgo lo atisbó con gran acierto el filósofo Friedrich Nietzsche, cuando en un fragmento póstumo de la primavera de 1884 caracterizó el animal humano de la siguiente forma[35]: "Principio fundamental: lo que dio al

34 APPIAH, KA (2008). *Mi cosmopolitismo*. Buenos Aires, Katz Editores, p. 23.

35 NIETZCHE, F (2004). *Fragmentos póstumos*. Edición de Günter Wohlfart. Madrid, Abada Editores, p. 109.

hombre su victoria en la lucha con los animales trajo a la vez consigo la difícil y peligrosa y anormal evolución del hombre. Éste es el a*nimal aún no definido*".

El ser humano es un animal siempre por definir, un animal extraño e indefinido, dispuesto tanto para lo mejor como para lo peor. Ésa es su mayor virtud y también su máximo peligro. En sus manos está el diseñar la sostenibilidad global o persistir en los márgenes insostenibles que los indicadores manifiestan de diversas maneras en su evolución reciente global. El futuro dirá qué tendencia seguiremos. Mientras tanto, y a modo de prognosis sucinta, tres puntos son fundamentales en el devenir de la especie humana, relacionados con la ciencia, la responsabilidad y la sostenibilidad:

1. No habrá sostenibilidad sin ciencia y tecnología, pero no toda la ciencia y toda la tecnología son sostenibles. La ciencia y la tecnología sirven tanto para hacer explotar una bomba atómica como para producir nuevas medicinas, así que habrá que pensar qué metodologías y epistemologías nos sirven para diseñar un porvenir sostenible y cuáles generan futuros insostenibles.
2. Es necesario asumir nuevos roles de responsabilidad, tanto a nivel individual como sistémico. La ampliación espacial y temporal de la capacidad de acción del ser humano hace que tengamos que explorar nuevos límites éticos en la responsabilidad del sujeto humano y de las redes colectivas y sistémicas, superando los patrones axiológicos tradicionales. Esto supone un nuevo enfoque de la responsabilidad social y cosmopolita.
3. La sostenibilidad, tanto a escala local como global, tiene que recurrir a nuevas culturas epistémicas y formas de conocimiento distribuido desde la complejidad y la transdisciplinariedad. Estas formas de distribución han de contar con agentes humanos y no humanos, naturales y artificiales, en la coevolución entre la biosfera, la tecnosfera y la noosfera.

ARTÍCULOS

Utopía y Praxis Latinoamericana / Año 16. Nº 52 (Enero-Marzo, 2011) Pp. 55 - 80
Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social / ISSN 1315-5216
CESA – FCES – Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

O pêndulo de Marx: Sociologias públicas e engajamento social

The pendulum of Marx: Public Sociologies and Social Commitment

Ruy BRAGA
Departamento de Sociologia da USP, Brasil.

RESUMEN

En los últimos quince años varios renombrados sociólogos, entre ellos Pierre Bourdieu, se han comprometido de un modo continuo y profundo en el debate y en la acción de las políticas públicas antineolibaerles y son, cada vez más, reconocidos como aliados de los movimientos sociales. El objetivo de este artículo es relacionar aspectos del llamado "marxismo abierto" con algunas características generales de las "sociologías públicas". Se analizan ciertos puntos convergentes y divergentes de la relación de Pierre Bourdieu con el marxismo y argumentaremos que la sociología pública "orgánica" propuesta por Michael Burawoy representa una forma consistente e innovadora para problematizar el vínculo cognitivo existente entre el conocimiento sociológico y el conocimiento político democrático.

Palabras clave: Sociologia pública, sociología reflexiva, marxismo, neoliberalismo, Pierre Bourdieu.

ABSTRACT

Over the past fifteen years, several internationally renowned sociologists, Pierre Bourdieu ahead, have engaged continuously and deeply in the public debate and anti-neoliberal actions and have been more and more recognized as allied by the social movements themselves. The aim of this paper is to relate aspects of the so-called "open Marxism" with some general characteristics of "public sociologies". We will analyze some convergent and divergent aspects of the relationship of Pierre Bourdieu with Marxism. Then we will argue that the "organic" public sociology proposal by Michael Burawoy represents a consistent and innovative way to build up a link between rigorous sociological knowledge and democratic political engagement.

Key-words: Public sociology, reflexive sociology, Marxism, neoliberalism, Pierre Bourdieu.

Recibido: 05-05-2010 • Aceptado: 12-01-2011

APRESENTAÇãO

Estamos no Capítulo XI de *O capital*, dedicado, como sabemos, à "Cooperação". Trata-se da parte do Livro I na qual Marx inicia a análise propriamente dita do processo de trabalho. Após definir a cooperação relacionando-a com a jornada coletiva de trabalho, Marx caracteriza o comando capitalista do processo do trabalho como atributo e necessidade *do capital*. Nesse sentido, entende que o comando capitalista do trabalhador coletivo não representa uma função especial derivada da *natureza* do trabalho social, mas uma função *social* cujo objetivo consiste em explorar o processo de trabalho social para, assim, produzir mais-valia sob forma despótica.

Após reproduzir em nota de rodapé uma notícia publicada no *Spectator* e datada de 26 de maio de 1866, dando conta da formação na cidade de Manchester de uma bem-sucedida associação fabril de trabalhadores que fez decrescer subitamente o desperdício de materiais, melhorar as condições de trabalho e, ao mesmo tempo, demonstrar em termos práticos a superfluidade da função dos capitalistas, Marx observa:

> O capitalista não é capitalista por ser dirigente industrial, mas ele tem o comando industrial porque é capitalista. O comando supremo na indústria é atributo do capital, como no tempo feudal a direção da guerra e a administração da justiça eram atributos da propriedade da terra. [Nota de rodapé 22a: Augusto Comte e sua escola poderiam ter demonstrado a eterna necessidade dos senhores feudais do mesmo modo que o fizeram em relação aos senhores do capital][1].

Dessa rápida passagem, é possível extrair ao menos três ensinamentos úteis acerca do pensamento "sociológico" de Marx: em primeiro lugar, encontramos a centralidade da crítica da reificação inerente à idéia de que a função do comando capitalista carrega algo de "natural", pois qualidade derivada de algum tipo de "necessidade" universal; conseqüentemente, se não há necessidade universal a nos constranger, o "comando supremo na indústria" torna-se histórico e, portanto, transitório; e, finalmente, Marx observa como o pensamento sociológico de "Augusto Comte e sua escola" encontra-se enredado nas tramas da reificação conceitual inerente à tarefa da justificação teórica da dominação capitalista.

Não deixa de ser curioso que o mesmo autor que redigiu essa nota de rodapé tão depreciativa em relação à escola comteana tenha se transformado em um dos "clássicos" da disciplina acadêmica inspirada pelo autor do *Système de politique positive*. Na verdade, é possível inclusive conjeturar tanto ou quanto maldosamente, admitamos, que essa nota de rodapé tenha antecipado em várias décadas uma relação que se mostrou bastante alvoroçada. Se, por absoluta falta de competência, não nos dispomos a perscrutar a raiz do alvoroço, ao menos podemos descrever algumas das ruidosas características da relação de Marx – e, por que não dizer, do marxismo – com a sociologia.

Se, por um lado, Marx é hoje considerado de maneira incontroversa um dos clássicos da teoria sociológica, por outro o diálogo daquilo que podemos genericamente chamar de

1 MARX, K (1989). *O capital*. São Paulo, Bertrand Brasil, pp. 381-382.

"tradição marxista" com a sociologia acadêmica é, para dizer o mínimo, problemático[2]. De um Gurvitch[3], afirmando que o essencial de Marx radica em sua sociologia, até um Goldman[4], refratário à idéia de uma sociologia marxista, o caminho que vai do marxismo à sociologia (ou vice-versa) é longo e tortuoso. Trata-se de um terreno bastante pantanoso e inteiramente refratário a consensos.

É bem verdade, também, que muitos são os encontros mutuamente proveitosos e que podem ser registrados na Europa, nos Estados Unidos ou mesmo no Brasil entre o marxismo acadêmico e a sociologia[5]: a produção de Pierre Naville, na França, as diversas teorias da dependência latino-americanas, o marxismo "uspiano" dos anos 1960, o debate sobre o processo de trabalho nos Estados Unidos da década de 1970, além do surgimento do marxismo analítico anglo-saxão a partir dos 1980, servem como exemplos desses encontros bem-sucedidos:

> Precisamente pelo fato de que a sociologia tomou muitos elementos do marxismo, tendo surgido, em parte, da polêmica com este, os marxistas não podem prescindir dela, mas sim assumir criticamente suas descobertas parciais. De fato, os teóricos marxistas mais importantes do século XX (Georg Lukács, Antonio Gramsci, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Louis Althusser e Giovano Della Volpe) não se intimidaram em integrar as suas obras elementos tomados da filosofia e da teoria social liberal e conservadora. O próprio Marx marcou a pauta ao tomar Hegel, Smith e Ricardo, entre outros autores, como ponto de partida, e transformar suas idéias em elementos fundamentais de sua teoria[6].

Em contrapartida, Marx notoriamente está presente na teoria da estruturação de A. Giddens, na teoria da ação comunicativa de J. Habermas ou na teoria do moderno sistema-mundo de I. Wallerstein, apenas para ficar em alguns exemplos de afamados sociólogos vivos. Outros encontros poderiam ser invocados, mas não nos parece o caso de alongar demasiadamente a lista. Basta dizer que, na comunidade sociológica mais importante do planeta, a estadunidense, a obra teórica de Marx foi, mormente, tratada como um objeto se-

2 Por "tradição marxista" entendemos aquela tradição teórico-política cuja referência central autoproclamada repousa nos escritos e na herança intelectual e política de Marx e Engels. Como é impossível, diria mesmo indesejável, construir um "marxômetro" capaz de medir a proximidade ou o distanciamento daquele que se diz marxista daquilo que escreveram ou realizaram Marx e Engels – como, em certo sentido, ocorria no passado com o partido comunista oficial, sancionando o marxismo de uns em detrimento de outros –, somos obrigados a aceitar como único critério razoável a autodeclaração pública: faz parte da tradição marxista quem se diz marxista.

3 GURVITCH, G (1971). *Dialética e sociologia*. Lisboa, Dom Quixote.

4 GOLDMAN, L (1993). *Ciências humanas e filosofia.* São Paulo, Bertrand Brasil.

5 Como era de se esperar, na medida em que a obra teórica de Marx penetrou a universidade, originou-se uma tradição marxista nas ciências sociais: Claude Meillassoux, Leslie White, Maurice Godelier, Eric Wolf, Emmanuel Terray, Henri Lefebvre, Pierre Naville, Lucien Goldman, Ralph Miliband, Nicos Poulantzas são alguns dos autores pioneiros do marxismo acadêmico cujo legado teórico repercutiu na Antropologia, na Ciência Política e na Sociologia, e ainda hoje são reconhecidos como referências importantes.

6 BURAWOY, M (1989). *El consentimento en la produccion: Los cambios del processo productivo en el capitalismo monopolista.* Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, p. 13.

cundário, quando não abertamente hostilizada, em relação às apreciações teóricas construídas em torno de Weber ou mesmo de Durkheim.

O caso dos Estados Unidos é verdadeiramente emblemático. Diante da repressão anticomunista e da ausência de um movimento socialista vigoroso, o marxismo estadunidense foi geralmente compreendido pelos meios acadêmicos como uma espécie de dogma – sustentado, portanto, por fundamentos cognitivos irracionais e propagado por métodos igualmente insensatos – professado por algumas categorias de intelectuais desejosos de falar em nome das massas desprivilegiadas[7].

Não deixa de ser oportuno lembrar que, em 1965, mesmo ano do início da escalada estadunidense na Guerra do Vietnã, Talcott Parsons em um artigo preparado para a sessão plenária do encontro anual da *Associação Sociológica Americana* (ASA) afirmou ser Marx um pensador social "cujo trabalho tomba inteiramente com o século XIX" e "cujas predições a respeito da trajetória do sistema social e econômico foram profundamente invalidadas pelo curso dos eventos nas sociedades industriais mais avançadas"[8]. Problematizando aquilo que considera a "cultura da sociologia", Wallerstein introduz uma reflexão acerca da "lista padrão" formada, em todo o mundo, por Durkheim, Marx e Weber. Ao fazê-lo, o sociólogo estadunidense ilumina a especial localização de Parsons nessa história:

> Esse agrupamento foi em grande parte obra de Talcott Parsons e seu trabalho formador da cultura da sociologia, *The structure of social action*. É claro, Parsons pretendia transformar o trio Durkheim, Weber e Vifredo Pareto em cânones da sociologia. Por uma razão ou por outra, ele nunca conseguiu convencer os outros da importância de Pareto, que permanece grandemente ignorado. E Marx foi acrescentado à lista, apesar dos mais vigorosos esforços de Parsons para mantê-lo fora. Contudo, atribuo a criação da lista essencialmente a Parsons, o que a torna, é claro, muito recente.[9]

E, ao interrogar-se a propósito da inclusão de Marx e da exclusão de Pareto da "lista padrão" sacralizada mundialmente, observa: "Quero apenas perguntar por que a tentativa de Parsons de excluir Marx do quadro fracassou tão miseravelmente, apesar da Guerra Fria e com certeza das preferências políticas da maioria dos sociólogos do mundo. Creio que Marx estava discutindo algo de uma obviedade tão central para a vida social que simplesmente não podia ser ignorado, a saber, o conflito social"[10]. É perfeitamente possível concordar em parte com o argumento construído por Wallerstein.

MARX E O CâNONE

Sem dúvida, Marx localiza o problema do conflito social – ou, melhor dizendo, da contradição social – no cerne de sua teoria. Contudo, e para ficarmos na lista original de

7 BURAWOY, M (1982). "Introduction: The resurgence of marxism in American sociology". *American Journal of Sociology*, v. 88, suplement, pp. S1-S30.

8 PARSONS, T (1967). *Sociological theory and modern society.* Nova York: Free Press, pp. 132, 135.

9 WALLERSTEIN, I (2003). *O fim do mundo como o concebemos: Ciência social para o século XXI.* Rio de Janeiro: Revan, p. 263.

10 *Idem*, *ibíd*., p. 268.

Parsons, Pareto também é um autêntico teórico do conflito. Não é dele a frase segundo a qual "a história é um grande cemitério de elites"? Na verdade, a razão da substituição de Pareto por Marx na lista padrão dos clássicos da sociologia é principalmente histórica. Pareto aderiu – de maneira reticente, é verdade – ao fascismo no final de sua vida[11]. A vulgata marxista, ao contrário, foi com freqüência utilizada como instrumento ideológico pelo Estado soviético vitorioso na Segunda Guerra Mundial.

Conseqüentemente, os diversos PCs oficiais saíram fortalecidos da guerra e viram crescer a influência ideológica do marxismo nas diferentes sociedades européias – em especial, a italiana e a francesa – e, depois, nas sociedades latino-americanas – enredadas nas lutas contra as diferentes ditaduras militares. Do final da Segunda Guerra Mundial até por volta de meados da década de 1970, o período "canônico" da sociologia segundo Wallerstein, o marxismo prosperou, sobretudo no sul da Europa – a Itália de Lucio Colletti e de Galvano Della Volpe, por exemplo – e na América Latina – pensamos, por exemplo, nas diversas teorias da dependência e na obra *A revolução burguesa no Brasil* de Florestan Fernandes[12]. De uma maneira geral, parece-nos razoável conjeturar que quando cresce o prestígio político do marxismo, cresce também a presença deste na seara universitária. (O contrário também nos parece verdadeiro.)

Seguindo a periodização proposta por Wallerstein, diríamos que existe uma espécie de *comportamento "pendular" na relação do marxismo com a sociologia acadêmica*: num primeiro momento – que vai de, *grosso modo*, 1880 até 1945 –, a obra teórica de Marx foi criticada de forma aberta e retratada como cientificamente inconsistente por vários pensadores formadores da sociologia. Diríamos até que, se bem é verdade que a sociologia emerge da crítica à economia política e, em grande medida, como resposta à crise da metafísica, também é verdade que a reação ao marxismo – ou ao movimento socialista revolucionário, de uma maneira geral – ocupa um lugar de destaque no período de formação do saber disciplinar sociológico. Para ficarmos apenas nas palavras de Durkheim:

> Observe-se a obra mais importante, a mais sistemática, a mais rica em idéias que a escola (socialista) produziu: *O capital,* de Marx. Quantos dados estatísticos, quantas comparações históricas, quantos estudos seriam indispensáveis para resolver qualquer das inúmeras questões que são aí tratadas! [...] O socialismo não é uma ciência, uma sociologia em miniatura, é um grito de dor e, por vezes, de cólera, lançado pelos homens que mais vivamente sentem nosso mal-estar coletivo[13].

11 Em 1923, Vilfredo Pareto foi nomeado senador do Reino da Itália, publicando, na seqüência, dois artigos nos quais recomendava aos fascistas uma atitude liberal.

12 Inesperadamente, o marxismo nesse período estendeu-se para o universo anglo-saxão por intermédio, sobretudo, da obra de historiadores como E. P. Thompson e Eric Hobsbawm, ou filósofos e sociólogos como Jon Elster, Gerald A. Cohen e Erik Olin Wright. Isso acabou por engendrar formas originais de marxismo, tais como o marxismo analítico, retomado especialmente por Alex Callinicos; ou, ainda, problemas heterodoxos, como o "socialismo de mercado", sobre o qual Tony Andréani se debruçou. O marxismo teve a oportunidade de se defrontar com novos contextos sociais, políticos e culturais e ainda envolver-se com fenômenos que habitualmente escapavam do campo de sua reflexão, tais como a violência racista, a dominação masculina ou mesmo a crise ambiental.

13 DURKHEIM, E & WEBER, M(1993). *Socialismo*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, p. 37.

Na nova conjuntura aberta com o fim da Segunda Guerra Mundial e marcada pelo advento da Guerra Fria, contudo, a obra marxiana foi incorporada ao "cânone" sociológico. Esse segundo momento – que vai de 1945 até por volta de meados da década de 1970 – foi sucedido por um terceiro, no qual a obra de Marx e, mais geralmente, o marxismo, assim como as explicações sociológicas de natureza globalizante, perdem prestígio: o período da crise paradigmática. As razões que explicam o comportamento pendular da relação do marxismo com a sociologia acadêmica são múltiplas, complexas e se acomodam mal a uma visão determinista qualquer: em cada sociedade nacional ou meio acadêmico específico vamos, fatalmente, encontrar tendências muito particulares capazes de contrariar por completo o comportamento geral da relação.

Entretanto, mesmo diante de evidências imperfeitas, e correndo todos os riscos inerentes a esse tipo de generalização, é possível inferir que essa relação é pendular e que a periodização é composta de forma aproximada por esses três momentos principais. E, seguindo Bensaïd, diríamos: "A avaliação do papel histórico da luta de classes flutua de acordo com a própria luta". Se assim for, o momento presente, isto é, o período da crise paradigmática, encontra-se saturado pela reação teórico-política ao marxismo[14]. Nas últimas décadas, tanto na Europa quanto nos Estados Unidos, a sociologia acadêmica realizou um enorme esforço no sentido de, reagindo à instrumentalização proveniente do marxismo de tipo "soviético", reforçar a autonomia de seu campo científico e de seus próprios critérios de validação contra a imposição de normas cognitivas diretamente saídas das considerações políticas. (Além disso, não podemos subestimar a desvalorização simbólica dos ativos marxistas no mercado das idéias, decorrente da crise das sociedades de tipo soviético).

A posição sustentada por Pierre Bourdieu sobre a relação entre as possibilidades do conhecimento social científico e as normas cognitivas saídas do "Partido" – com "P" maiúsculo – é, ao mesmo tempo, paradigmática e elucidativa. Manifestando forte preocupação com a garantia dos compromissos inerentes à análise do mundo social, Bourdieu interpreta o engajamento político de grupos intelectuais – sobretudo, aqueles saídos dos mais prestigiosos campi universitários – no PC oficial, por exemplo, como uma forma de "alienação" cuja função principal é, ao tentar aceder ao mundo real, paradoxalmente negar a realidade desse mesmo mundo: "A quantidade expressiva de engajamentos no Partido Comunista continua sendo um jeito paradoxal de manter o mundo social à distância"[15]. No limite, tratar-se-ia, para o sociólogo francês, de uma forma de alienação que inviabilizaria o conhecimento da realidade social.

Contemporaneamente, contudo, alguns processos histórico-políticos parecem apontar para a renovação de um fecundo diálogo entre aqueles que reivindicam o "marxismo

14 "Depois da Comuna de Paris, a sociologia nascente opunha à noção de classe social um vocabulário que privilegiava os grupos sociais: elites, classes 'intermediárias', 'dirigentes', 'médias'. Maio de 68, o maio rasteiro italiano e a revolução portuguesa recolocaram brutalmente a luta de classes em primeiro plano". BENSAÏD, D (1999). *Marx, o intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica*. São Paulo, Civilização Brasileira, p. 231.

15 BOURDIEU, P (2005). *O poder simbólico*. São Paulo, Bertrand Brasil, p. 67.

aberto"[16] e aqueles sociólogos que se inscrevem no campo das "sociologias públicas"[17] – muito marcado pelos principais trabalhos de Pierre Bourdieu, notadamente. Tal diálogo não parece nada excêntrico para aqueles que reivindicam Marx: "A obra de Pierre Bourdieu é uma das mais subversivas que tive a oportunidade de encontrar", dirá um marxista da estatura de Emmanuel Terray[18].

Evidentemente, não se trata do único marxista renomado a reverenciar a obra crítica de Bourdieu. Aí radica uma questão relevante: é preciso esclarecer que, sim, identificamos a existência de um *Bourdieu influenciado por Marx* – e que uma década de 1990, atormentada pelas lutas sociais, apenas realçou –, incontestavelmente materialista, evidentemente determinista, sensível, é o mínimo que se pode dizer, à realidade das classes, ao "sofrimento social" e à "miséria do mundo" capitalista – pretendendo, por meio de seu trabalho, transformar esse mesmo mundo social.

Eis nosso ponto de partida. Tratar-se-ia da identificação de um Bourdieu "neomarxista"? Apesar de concordarmos que a obra de Bourdieu "toca a sensibilidade marxista", diríamos certamente que *não*. Inequivocamente, Bourdieu insiste em nos enviar para um ponto "além" de Marx – e que, por vezes, se mostra agudamente "aquém" deste. Contudo, não nos parece nem um pouco difícil concordar com Philippe Corcuff quando este advoga a necessidade de lermos Bourdieu de "outra maneira": *através das lentes da sociologia pública*, diríamos. Tal empreitada suporia, dentre outras precauções, não tomar a obra bourdieusiana como uma doxa, um sistema homogêneo pronto e acabado. Implica, antes de tudo, reservar um espaço para as tensões, refutando, concomitantemente, as simplificações inerentes ao debate midiático usualmente circunscrito ao dualismo simplificador: "a favor" ou "contra" Bourdieu[19].

Antes de prosseguirmos, porém, uma nota a respeito da noção de "marxismo aberto". Hoje em dia, convencionou-se vincular essa noção a um tipo de marxismo "libertário" – grosseiramente associado ao "autonomismo" italiano e alemão – que enfatiza sobretudo a crítica "altermundista" das diferentes formas de dominação capitalista neoliberal por meio de um processo de "abertura" – caráter flexível e plástico – das premissas e dos conceitos

16 Apesar da noção de "marxismo aberto" ser, há algumas décadas, associada a um tipo de marxismo genericamente entendido como crítico e antidogmático, entendemos que os dois volumes organizados por Werner Bonefeld, Richard Gunn e Kosmas Psychopedis, publicados no início da década de 1990, representam as primeiras obras referencias sobre este tema no sentido da reação da teoria marxista à crise do marxismo dos anos 1970 e 1980 e após a queda do Muro de Berlim e a dissolução da União Soviética.

17 Preliminarmente, empregaremos a expressão "sociologias públicas" por analogia à caracterização bourdieusiana de "intelectual público": "De acordo com o modelo criado por Zola por ocasião do caso Dreyfus, torna-se um intelectual, ou, como se diz nos Estados Unidos, um *'public intellectual*', ou seja, alguém que engaja numa luta política sua competência e sua autonomia específicas e os valores associados ao exercício de sua profissão, como os valores de verdade e de desinteresse, ou, em outros termos, alguém que se encaminha para o terreno da política mas sem abandonar suas exigências e suas competências de pesquisador. [...] As intervenções dos artistas, dos escritores ou dos cientistas – Einstein, Russell ou Sakharov – no espaço público encontram seu princípio, seu fundamento, numa 'comunidade' voltada para a objetividade, a probidade e o desinteresse". BOURDIEU, P (2001). "Por um conhecimento engajado", in: BOURDIEU, P (2001). *Contrafogos 2*. Rio de Janeiro, Zahar, p. 37.

18 TERRAY, E (2005). "Proposta sobre a violência simbólica", in: ENCREVÉ, P & LAGRAVE, R-M (Orgs.) (2005). *Trabalhar com Bourdieu.* São Paulo, Bertrand Brasil.

19 CORCUFF, P (2003). *Bourdieu autrement: Fragilités d'un sociologue de combat.* Paris, Textuel.

marxistas tradicionais, além da rejeição do programa político marxista clássico baseado na conquista revolucionária do poder de Estado pela classe trabalhadora organizada em partidos políticos. O texto seguramente mais conhecido dessa corrente "libertária" é o livro do economista e filósofo marxista irlandês – ligado ao Movimento Zapatista mexicano – John Holloway, intitulado *Mudar o mundo sem tomar o poder*[20], escrito em conjunto com o líder zapatista conhecido como Subcomandante Marcos.

Além de Holloway, outro conhecido intelectual marxista sabidamente vinculado a essa perspectiva analítico-política é o professor da Universidade de York, Werner Bonefeld[21]. É preciso dizer que nossa compreensão do marxismo aberto, *bastante mais "ortodoxa" do que aquela construída por Holloway*, por exemplo, difere substancialmente do campo dito "libertário". Empregamos essa noção em dois sentidos principais: a) trata-se de um tipo de marxismo que compreende que a história é um processo "aberto", ou seja, não-teleológico; e b) trata-se de um tipo de marxismo que entende que a obra de Marx é inacabada e, portanto, representa um projeto intelectual "aberto" à permanente atualização e correção, além de essencialmente crítico e, portanto, "em construção"[22]. A obra que em nossa opinião melhor sintetiza as virtudes dessa interpretação do marxismo é, sem dúvida, o livro de Daniel Bensaïd intitulado *Marx, o intempestivo*[23].

Parece-nos que uma revigorada conjuntura histórica marcada pelo retorno da "questão social" e pela renovação dos movimentos sociais na França em meados dos anos 1990 logrou pavimentar as vias capazes de viabilizar o diálogo das sociologias públicas com esse último tipo de marxismo[24]. Nessa conjuntura, dois movimentos distintos, porém potencialmente complementares, se desenvolveram: a revivificação do marxismo acadêmico francês que acompanha o relativo sucesso do trabalho editorial de duas revistas, a *Actuel Marx* e a *Futur Antérieur*, e o engajamento de Bourdieu ao lado dos grevistas em dezembro de 1995 e dos desempregados no inverno de 1997-1998.

"EPPUR SI MOUVE"

Essa poderosa voz contra a "miséria do mundo" capitalista não passaria incólume. O "militantismo" bourdieusiano suscitou certo número de debates sobre a relação do pesquisador com a ação política, de um lado, e sobre o grau de formalização de uma análise do

20 HOLLOWAY, J (2003). *Mudar o mundo sem tomar o poder.* São Paulo, Boitempo.

21 BONEFELD, W; GUNN, R & PSYCHOPEDIS, K (1992) *Open marxism* (vol. 1): Dialectics and history. Londres, Pluto Press; e BONEFELD, W; GUNN, R & PSYCHOPEDIS, K (1992). *Open marxism* (vol. 2): Theory and practice. Londres, Pluto Press.

22 MANDEL, E & AGNOLI, J (1982). *Marxismo abierto*. Barcelona, Editorial Crítica.

23 BENSAÏD, D (1999). *Marx, o intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica.* São Paulo, Civilização Brasileira. Em um simpósio intitulado *Commodity Fetishism and Revolutionary Subjectivity* e dedicado a debater o livro *Mudar o mundo sem tomar o poder,* Daniel Bensaïd expôs o fundamental de sua crítica ao marxismo "libertário" de John Holloway. Mesmo saudando a oportunidade trazida pelo livro de rediscutir e aprofundar o debate estratégico acerca da revolução socialista, Bensaïd associa a reemergência contemporânea de correntes libertárias ao aprofundamento do processo de individualização ("individualismo sem individualidade") inerente à universalização do fetichismo mercantil. Ou seja, antes de representarem uma solução, fazem parte do problema.

24 AGUITON, Ch & BENSAÏD, D (1997). *Le retour de la question sociale: Le renouveau des mouvements sociaux en France.* Lausanne, Page Deux.

movimento social partindo do *corpus* constituído pela teoria dos campos, de outro: ou seja, *serviu para atualizar o velho problema da relação entre teoria social e prática política*. No interior das controvérsias políticas e científicas que se seguiram, o interesse de Bourdieu pelo sindicalismo, marco geral de grande parte de suas intervenções públicas, praticamente não foi discutido. Para Béroud, por exemplo:

> É verdade que as referências ao sindicalismo como objeto de análise são raras no conjunto de sua obra e que em nenhum momento Pierre Bourdieu pretendeu explorar de maneira aprofundada as lutas simbólicas no campo sindical. Contudo, a rota do professor do Colégio de França cruzou, por vezes, com a das organizações sindicais francesas: em dezembro de 1981, quando, ao lado de Michel Foucault, Bourdieu contata dirigentes da CFDT (Confederação Francesa Democrática do Trabalho) para que estes se associem ao chamado dos intelectuais contra a repressão do sindicato Solidariedade na Polônia; ou durante todo o período que se estende entre 1995 e 2001, com a organização dos estados-gerais do movimento social europeu. Desde sua intervenção diante dos ferroviários em greve na estação de Lyon, em 12 de dezembro de 1995, Pierre Bourdieu insiste no imperativo de uma interação entre a crítica intelectual e a ação sindical, esforçando-se em rebater as acusações, amplamente veiculadas pelos meios de comunicação e forjadas pelos zeladores do Plano Juppé, taxando de arcaico e de conservador o movimento social então em curso[25].

Vale lembrar que, interrogado em dezembro de 1981[26] a respeito do sentido de sua intervenção junto à direção da CFDT, Bourdieu afirmou que "os únicos contrapoderes eficazes [...] são a crítica intelectual e a ação dos sindicatos", acrescentando que se trata de "atribuir uma forma social à crítica intelectual e uma forma intelectual à crítica social"[27]. Posteriormente, essa necessidade de acentuar a cooperação entre sindicalistas e pesquisadores por meio de um trabalho político coletivo entre aqueles que se encontram em condições de "orientar com eficácia o futuro da sociedade, associações e sindicatos notadamente" e os "intelectuais, escritores, artistas, cientistas etc." será reafirmada com muito mais força a partir de dezembro de 1995[28].

A greve de dezembro de 1995 e o movimento social dos desempregados do inverno de 1997-1998 na França não serviram apenas para *catalisar o engajamento público da so-*

25 BEROUD, S (2002). "Um renouveau de la critique syndicale?" *Mouvements*, nº. 24, p. 39.

26 Em 15 de dezembro de 1981, pouco depois de ser eleito para o Colégio de França, portanto, Bourdieu assina a petição publicada no jornal parisiense *Libération*, "Les rendez-vous manqués: après 1936 et 1956, 1981?", contra a recusa do governo socialista de François Mitterrand em apoiar o sindicato polonês "Solidariedade", atacado pelas tropas do general Jaruzelski.

27 BOURDIEU, P (2002). Interventions, 1961-2001. Science sociale et action politique. Paris, Agone.

28 BOURDIEU, P (1998). "Por um novo internacionalismo". *Contrafogos*. Ed. cit. Nesse momento, Bourdieu não se cansa de enfatizar a necessidade de um "novo internacionalismo", único marco de ação suscetível aos seus olhos de produzir uma resposta coletiva eficaz diante das forças do mercado, organizadas mundialmente. Ele chega mesmo a sugerir que esse novo internacionalismo repouse sobre uma base tripla, sindical, intelectual e popular, realçando o papel central dos sindicatos europeus nas tarefas inerentes à transformação da Europa neoliberal em uma "Europa social". Nesse sentido, a função mobilizadora do sindicalismo é globalmente valorizada por Bourdieu.

ciologia crítica bourdieusiana. Por seu lado, um marxismo acadêmico crítico e plural foi sendo longamente gestado na áspera experiência da desestalinização que se seguiu à crise terminal do "socialismo realmente (in)existente". Refugiado nos prestigiosos centros acadêmicos franceses, um marxismo renovado *emerge publicamente* dois meses antes de eclodir o movimento grevista de dezembro de 1995[29]. Nesse contexto, é perfeitamente possível perceber um esforço sincero de vários marxistas para reparar suas ferramentas de trabalho e se desembaraçar dos pesos dogmáticos, reemergindo com certa vitalidade no espaço público e na universidade.

Um exemplo marcante desse esforço, como dito, pode ser encontrado na revista filomarxista francesa *Futur Antérieur*, criada em 1990 por iniciativa de Jean-Marie Vincent, Denis Berger e Toni Negri. De fato, o objetivo principal que animou a fundação da revista foi renovar a pesquisa conceitual e empírica, assim como o debate estratégico socialista no momento mesmo em que o muro de Berlim caía, a União Soviética deixava de existir e o pensamento de "esquerda" no mundo todo entrava em um ciclo de acentuado declínio. Sobre a base de uma dinâmica intelectual marcadamente franco-italiana, a revista organizou-se por meio de três eixos principais de elaboração teórica: a política, a sociologia e a filosofia. Em um primeiro momento, a análise da crise das sociedades de tipo soviético e seus efeitos nos países europeus ocidentais marcou, como era de se esperar, forte presença na revista.

Os temas associados às transformações dos Estados nacionais, à emergência de movimentos sociais críticos do neoliberalismo e aos fenômenos da mundialização capitalista, especialmente às transformações do trabalho, sucederam a análise da crise das sociedades de tipo soviético (nesse sentido, vários números especiais foram consagrados aos Estados Unidos e à América Latina). De uma maneira geral, o pensamento pós-estruturalista de Deleuze e Guattari representou o horizonte conceitual antidialético que orientou a constituição das problemáticas filosóficas. Nessa perspectiva, várias foram as colaborações que buscaram aprofundar a análise da relação existente entre as "liberdades singulares" e o espaço público: Paolo Virno, Giorgio Agamben...

Os sociólogos críticos, tendo Bourdieu à frente, engajaram-se, por sua vez, de maneira contínua e profunda no debate e na ação públicas, e foram mais e mais reconhecidos como aliados pelos próprios movimentos sociais, sem contudo colocar em risco a autonomia duramente adquirida dos saberes científicos. E na convergência desses dois movimentos as vias para um novo diálogo foram sendo pavimentadas. *Um diálogo que permitiria, por um lado, melhor cercar os pontos de apoio que a crítica sociológica contemporânea busca no pensamento de Marx*[30] *e, por outro, oferecer ricos materiais para um exame recíproco das limitações da crítica marxista e das sociologias públicas.*

29 Com o título "100 anos de marxismo: balanço crítico e prospectivo", o correu em setembro de 1995 nas Universidades de Paris-I (Sorbonne) e Paris-X (Nanterre) o *I Congresso Marx Internacional*. Contando com a participação de mais quinhentos pesquisadores, entre eles David Harvey, Jacques Bidet, Jacques Texier, Samir Amin, Frederic Jameson, Boris Kagarlitsky, Michel Löwy, Jean-Marie Vincent, Perry Anderson e outros, o congresso logo se transformou no mais importante evento do marxismo acadêmico mundial, encontrando-se atualmente em sua quinta versão.

30 Pensamos nas referências de Bourdieu à mais conhecida das obras do economista marxista francês François Chesnais, *A mundialização do capital*, presentes no "Post scriptum" de *As estruturas sociais da economia* – dedicado à crítica da utopia neoliberal de um mundo "liberado de todas as pressões estatais e à mercê da arbitrariedade dos investidores" –, ou na tentativa de Boltanski e Chiapello de (re)criar uma sociologia crítica da

De certa maneira, tal diálogo foi inaugurado com um número de *Actuel Marx,* datado do segundo semestre de 1996, dedicado a Pierre Bourdieu, e que contou com a participação de Tony Andréani, Philippe Corcuff, Jacques Hoarau, Claude Leneveu, Yvon Quiniou, Yves Sintomer, Loïc Wacquant e outros. Além disso, um volume da coleção de livros editada pela equipe da revista também foi dedicado à obra de Bourdieu logo depois de sua morte, tendo contado com colaborações de Claude Didry, Catherine Bidou, Louis Chauvel, Claude Leneveu, além de Robert Castel, Loïc Wacquant...[31].

O coroamento dessa relação veio sob a forma do lançamento da revista *Contre-Temps*, editada pelo especialista na obra de Bourdieu, Philippe Corcuff, e pelo conhecido filósofo e dirigente político marxista francês Daniel Bensaïd. O primeiro número de *ContreTemps* (oriundo de uma jornada de estudos ocorrida em outubro de 2000) foi dedicado exclusivamente às relações entre os marxismos e as "novas sociologias críticas". Os artigos buscaram consolidar, de diferentes formas, um diálogo de filósofos e sociólogos marxistas – Mateo Alaluf, Daniel Bensaïd, Samuel Johsua, Pierre Rolle, Jean-Marie Vincent – com sociólogos influenciados pelos trabalhos de Bourdieu – Stéphane Beaud, Philippe Corcuff, Bernard Lahire, Gérard Mauger, Dominique Pestre, Michel Pialoux.

DOS PONTOS DE ACORDO...

Um ponto de partida comum aproxima sociólogos marxistas e públicos: a crítica ao "essencialismo", isto é, a radical crítica da naturalização e do fetichismo presente tanto em Marx quanto em Bourdieu. Vamos encontrar diante dos marxistas abertos e dos sociólogos públicos um campo teórico comum marcado pelo desafio de pensar a sociedade e a sociabilidade não como "substâncias", mas como "relações". Isso implica dizer que tanto os marxistas abertos quanto os sociólogos públicos compartilham uma censura comum às concepções essencialistas e substancialistas, aplicada notadamente à análise das classes sociais:

> Quando Marx diz "classes", Bourdieu diz "forças" ou "diferenças", passando assim para um grau de abstração superior; e a sociedade se torna então, de um modo similar, um "campo de lutas" entre essas "forças" ou "diferenças". É bem visível que a mesma coisa está sendo visada e até pensada nos dois autores, mas neste caso com uma generalidade maior, devida ao índice de abstração superior do vocabulário. O próprio Bourdieu confirma a existência desta analogia: ele se reivindica de um modo de pensamento relacional para o qual os termos não têm realidade substancial ou atomística, e só existem, pelo contrário, no seio de um sistema de relações e, mais precisamente, de diferenças – modo de pensamento que se encontra exatamente em Marx, na sua teoria das classes: uma classe não se apreende diretamente como uma realidade independente, ela só existe numa relação com outra classe e, no limite, é essa relação que prima e constitui os próprios termos:

exploração própria às atuais condições de reprodução do capitalismo "conexionista" em seu ao mesmo tempo, inspirado e inspirador trabalho intitulado *O novo espírito do capitalismo*, por exemplo. (Lembremos, ainda, que também Boltanski e Chiapello utilizam-se da análise de Chesnais sobre a mundialização capitalista).

31 LOJKINE, J (Org.) (2002). *Les sociologies critiques du capitalisme: En hommage à Pierre Bourdieu.* Paris, PUF.

> nada de burguesia sem proletariado (e reciprocamente), é a relação de exploração que constitui as duas, simultaneamente[32].

Essa analogia não é simplesmente aparente. Antes, deita profundas raízes nas mais importantes conquistas científicas de ambas as tradições. Por exemplo: aprendemos com Marx, assim como com Bourdieu, a sempre olhar o fenômeno humano como um produto social. Podemos lembrar a conhecida 6ª tese "*ad* Feuerbach" de Marx: "Feuerbach converte a essência religiosa em essência humana. Mas a essência do homem não é uma abstração inerente ao indivíduo isolado. Na sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais". Ou a não menos conhecida passagem da *Ideologia alemã*, na qual Marx afirma que: "As circunstâncias fazem os homens tanto quanto os homens fazem as circunstâncias"[33].

Note-se que uma tal abordagem "prática" – para ser mais preciso, seria necessário empregar uma expressão pernóstica como "praxiológica" – das relações sociais aproxima-se muito do conceito bourdieusiano de *habitus*. Parece-nos que, de modo equivalente à "atividade prático-crítica" marxiana, o *habitus*, ao relacionar dialeticamente estrutura e conjuntura como fundamento da interação dos grupos sociais realçando as dimensões simbólicas e políticas – ao mesmo tempo que o caráter histórico – das práticas sociais, localiza-se no terreno da síntese entre liberdade e necessidade, *práxis* e *poiésis*, realizada por Marx em março de 1845.

Desse antiessencialismo decorre outro importante ponto de acordo existente entre o marxismo aberto e as sociologias públicas: a centralidade atribuída por ambas as correntes teóricas à análise *relacional* dos diferentes *processos*, ou mesmo *estruturas*, sociais. É possível dizer que compartilhamos uma forma de abordagem em termos de relações sociais que é capaz de extrair dos sistemas historicamente determinados de relações entre os grupos sociais, e desses grupos com suas condições naturais de reprodução, um sólido fundamento a partir do qual problematizar as relações sociais de produção do mundo social. Esse antiessencialismo situa marxistas e sociólogos no interior do campo "construtivista crítico", cuja referência decisiva encontra-se, sem dúvidas, nos trabalhos do historiador marxista inglês E. P. Thompson[34].

Sem querer alongar demais essa observação, entendemos que o tipo de abordagem desenvolvido nos trabalhos de Bourdieu está próximo do consagrado método thompsoniano que buscou, como sabemos, articular a evolução das técnicas, das condições e da organização do trabalho com a formação de um discurso e de práticas sociais constitutivas da

32 QUINIOU, Y (2000). "Das classes à ideologia: determinismo, materialismo e emancipação na obra de Pierre Bourdieu". *Crítica Marxista*, nº. 11, out.

33 MARX, K & ENGELS, F (2002). *A ideologia alemã.* São Paulo, Martins Fontes. Em *A ideologia alemã*, Marx e Engels "sociologizaram" e "historicizaram" o conceito de *práxis revolucionária* esboçado por aquele em março de 1845 em suas "Teses *ad* Feuerbach". Nesse sentido, parece-nos correta a indicação feita por BALIBAR: em *A ideologia alemã*, Marx e Engels substituíram uma ontologia da práxis por uma ontologia da produção do mundo social cujo cerne localiza-se no conceito "praxiológico" de trabalho.

34 Além do mais, uma abordagem antiessencialista das relações de poder também pode ser localizada nos *Cadernos do cárcere* de Antonio Gramsci. Em seus escritos carcerários, o marxista italiano dirá que o poder nasce de uma relação de força e que toda relação de força produz um efeito simbólico capaz de engendrar duas formas sociais de consentimento: a ativa e a passiva. Daí seu conhecido teorema: "hegemonia = coerção + consenso" (ou "coerção revestida de consenso").

classe operária inglesa. Como ponto de convergência temos o desenvolvimento dialético da "classe provável" em "classe mobilizada", conforme Bourdieu. Trata-se, em ambos os casos, de um tipo especial de "construtivismo sociológico": aquele que não se limita exclusivamente ao exame da criação simbólica, à análise das convenções ou ao estudo dos jogos de linguagem. É provável que a referência marxiana mais presente seja mesmo o *18 Brumário de Louis Bonaparte*.

Nessa conhecida obra, Marx afirma, por exemplo, que, se os camponeses poderiam constituir uma classe pela proximidade de suas condições de existência, não a constituem porque a identidade de seus interesses não é capaz de criar nem comunidade, nem ligação nacional, nem organização política. Valores comunitários, nacionais ou políticos: representações simbólicas carentes de unidade identitária. Marx faz progredir a teoria das classes exatamente quando inscreve a dimensão valorativa dos camponeses no desenvolvimento dialético – histórico e prático – da relação de luta que "age" no e sobre esse grupo. Assim, Marx parece nos dizer que a caracterização das classes pelas condições de existência é necessária, porém não é suficiente[35].

Da mesma maneira, entendemos que as correntes mais dinâmicas da sociologia, representadas nos principais trabalhos de Norbert Elias, Erving Goffman, Peter Berger e Thomas Luckmann, Luc Boltanski, Eve Chiapello e Laurent Thévenot, entre outros, permitiram uma série de avanços teóricos, particularmente pelo recurso ao esquema analógico da "construção social da realidade" (construção material e ideal, objetiva e subjetiva, coletiva e individual, inconsciente e consciente, involuntária e voluntária, histórica e cotidiana...). Marx, por sua vez, pode nos auxiliar a superar as oposições rituais que freqüentemente recobrem a pesquisa sociológica – tais como ideal/material, subjetivo/objetivo ou individual/coletivo –, sem cair na tentação de reduzir a idéia de "construção social" a um processo de criação simbólica e/ou criação intersubjetiva, contextual e perpétua.

Uma crítica, mais ou menos equivalente, ao reducionismo analítico e à ênfase na pluralidade causal dos fenômenos sociais, capaz de apreender a complexidade dos pertencimentos sociais[36] – trabalhador assalariado, mulher, origem, linguagem, região... –, também aponta para a conformação de um campo convergente: aquele alicerçado sobre uma abordagem em termos de complexidade do tempo social. Por exemplo: a teoria bourdieusiana da pluralidade dos campos[37] e dos capitais pode, sem dúvida, ajudar a pensar a pluralidade

35 "Na medida em que milhões de famílias vivem em condições econômicas de existência que as separam pelo seu modo de viver, pelos seus interesses e pela sua cultura dos das outras classes e as opõem a estas de um modo hostil, aquelas formam uma classe. Na medida em que subsiste entre os camponeses detentores de parcelas uma conexão apenas local e a identidade dos seus interesses não gera entre eles nenhuma comunidade, nenhuma união nacional e nenhuma organização política, não formam uma classe. São, portanto, incapazes de fazer valer o seu interesse de classe em seu próprio nome, quer por meio de um parlamento quer por meio de uma Convenção" KARL, M (1982). *O 18 de brumário de Louis Bonaparte.* Lisboa, Avante!, pp. 126-127.

36 Contudo, considerar o indivíduo plural não deve significar nenhuma resignação em relação a um "eu" individual disperso e esmigalhado.

37 Bourdieu define "campo" como uma configuração de relações objetivas entre posições. Tais posições são objetivamente definidas em suas existências e nas determinações que impõem sobre seus ocupantes, agentes ou instituições, pelas suas situações (*situs*) presentes e potenciais na estrutura de distribuição de espécies de poder (ou capital) cuja posse comanda o acesso a ganhos específicos que estão em jogo no campo, bem como por sua relação objetiva com outras posições. Em suma: um campo é um espaço estruturado de posições sociais o qual é também uma estrutura de relações de poder em que a posição relativa do agente é definida pela posse de formas de capital valorizadas no campo particular.

dos modos concretos de dominação, além de esclarecer a respeito daquilo que Bensaïd chamou de "discordância dos tempos", isto é, os fenômenos sociais assíncronos e não-contemporâneos. Afinal, como sabemos, os diferentes campos – relações de classes, gênero, ecológicas, étnicas... – não se transformam nos mesmos ritmos.

... ÀS FONTES DO DESENTENDIMENTO

Se é possível identificar o comparecimento de uma série de pontos convergentes enlaçando as duas tradições teóricas, é preciso reconhecer, todavia, que a semelhança não se dá sem a existência de fontes de desentendimento. Antes de tudo, é importante reconhecer que a compreensão bourdieusiana do marxismo é de natureza ambivalente. Em primeiro lugar, diríamos que o problema radica no fato de Bourdieu assumir preferencialmente o marxismo "oficial" como, se não o único, ao menos o mais autêntico representante da tradição marxista. Por outro lado, conflitos teóricos associados à questão da análise das classes também contribuem para certa opacidade da relação de Bourdieu com Marx e o marxismo: "A construção de uma teoria do espaço social implica uma série de rupturas com a teoria marxista"[38].

Concentremo-nos, pois, na série de rupturas. Ela é pensada e apresentada sobretudo por meio de uma dupla crítica ao marxismo: crítica ao postulado economicista que atribui primazia histórica – e, conseqüentemente, primazia analítica – ao grau ou nível de desenvolvimento das forças produtivas do trabalho social, e que é encimada pela crítica ao "objetivismo" marxista supostamente ignorante da centralidade das lutas simbólicas na estruturação das relações sociais. Ambas as críticas, como não poderia deixar de ser, encontram um espaço destacado na teoria bourdieusiana das classes sociais:

> As insuficiências da teoria marxista das classes e, sobretudo, a sua incapacidade de explicar o conjunto das diferenças objetivamente provadas resultam de que, ao reduzir o mundo social unicamente ao campo econômico, ela se vê obrigada a definir a posição social em referência unicamente à posição nas relações de produção econômica, ignorando com isso as posições ocupadas nos diferentes campos e subcampos – sobretudo nas relações de produção cultural – da mesma forma que todas as oposições que estruturam o campo social e que são irredutíveis à oposição entre proprietários e não-proprietários dos meios de produção econômica. Ela põe assim um mundo social unidimensional, organizado simplesmente em torno da oposição entre dois blocos (sendo uma das questões mais importantes a do *limite* entre esses dois blocos, com todas as questões anexas, eternamente debatidas, da aristocracia operária, do "emburguesamento" da classe operária etc.). Na realidade, o espaço social é um espaço multidimensional, conjunto aberto de campos relativamente autônomos, quer dizer, subordinados quanto ao seu funcionamento e às suas transformações, de modo mais ou menos firme e mais ou menos direto, ao campo da produção econômica: no interior de cada um dos subespaços, os ocupantes das posições dominantes e os ocupantes das posições dominadas es-

38 BOURDIEU, P (2005). *Op. cit.,* p. 133.

> tão ininterruptamente envolvidos em lutas de diferentes formas (sem por isso se constituírem necessariamente em grupos antagonistas)[39].

Uma segunda visada diria que Bourdieu entende as classes sociais como um conjunto de relações de forças impostas a todos os que adentrem os diferentes campos. Nesse sentido, as classes são realidades irredutíveis às intenções dos agentes. Seria possível, assim, argumenta o autor, construir um "modelo simplificado" do campo social no seu conjunto, que permitisse pensar a posição de cada um dos agentes em todos os diferentes espaços sociais possíveis – levando-se em conta que cada campo detém uma lógica e uma hierarquia estabelecidas. Segundo Bourdieu, essa hierarquia decorreria do fato de que o campo econômico tende a impor – exitosamente, no mais das vezes – sua estrutura aos demais campos.

Daí derivaria o sentido lógico da noção de classes sociais: as "classes no papel", ou seja, as classes como construções teóricas capazes de identificar relações entre agentes que ocupam posições próximas em função, sobretudo, do capital econômico e cultural possuído[40]. Como construção teórica, as classes sociais diferenciam-se, obviamente, da classe como grupo mobilizado para a luta. É possível dizer, a rigor, que Bourdieu opera de maneira complementar e simultânea com dois conceitos: a classe "no papel" – como construção teórica – e a classe "provável"[41] – enquanto conjunto de agentes que oporá menos obstáculos às ações de mobilização do que qualquer outro conjunto de agentes.

Da soma do conceito de "classe provável" com a crítica à reificação dos conceitos, podemos deduzir esta primeira ruptura de Bourdieu com a "tradição marxista": a ruptura com a "metafísica da tomada de consciência". Para o sociólogo francês, a tradição marxista identificaria a classe construída com a classe real, confundindo "as coisas da lógica com a lógica das coisas" (Marx). Conseqüentemente, outra importante referência dessa ruptura localiza-se nos conhecidos conceitos marxianos presentes na *Miséria da filosofia* de "classe-em-si" – definida por meio das relações imediatamente objetivas – e de "classe-para-si" – alicerçada nos elementos políticos subjetivos ou "praxiológicos". Para Bourdieu, o problema não radica tanto na *distinção* do "em-si" em relação ao "para-si" da classe, mas na "misteriosa" *passagem* de um momento para o outro.

O alvo de Bourdieu, sem dúvidas, é a substancialização, teleologização ou personificação da classe, que ele atribui a uma tradição marxista indeterminada. (Vale observar que, se a crítica bourdieusiana à teleologia marxista aponta para um problema real – e não se limita apenas à *vulgata* stalinista –, ela é interna a uma teoria das classes.) Para acabar de vez

39 *Idem*. *Ibíd.,* pp. 152-153.

40 As classes no sentido lógico seriam, portanto, "[...] conjuntos de agentes que ocupam posições semelhantes e que, colocados em condições semelhantes e sujeitos a condicionamentos semelhantes, têm, com toda a probabilidade, atitudes e interesses semelhantes, logo, práticas e tomadas de posição semelhantes" (*idem*, *ibid.*, p. 136).

41 "O conceito de classe 'provável' apresenta, na verdade, a questão da possibilidade de conhecimento das classes em uma perspectiva contrária à naturalização dos conceitos: é preciso afirmar, contra o *realismo do inteligível* (ou reificação dos conceitos), que as classes que podemos recortar no espaço social (por exemplo, por exigências da análise estatística que é o único meio de revelar a estrutura do espaço social), não existem como grupos reais, embora expliquem a probabilidade de se constituírem em grupos práticos, famílias (homogamia), clubes, associações e mesmo "movimentos" sindicais ou políticos (ver *idem*, p. 136-137).

com aquilo que Bourdieu entende por "metafísica da tomada de consciência" associada ao conceito marxista de consciência de classe – espécie de *cogito* revolucionário da consciência coletiva de uma entidade personificada –, bastaria examinar, na opinião do sociólogo francês, as condições econômicas e sociais que possibilitam essa distância em relação à prática atual implicada pela concepção e pela formulação de uma representação mais ou menos elaborada de um futuro emancipado.

Em certo sentido, a justa crítica de Bourdieu à teleologização da classe, especialmente da classe operária, contém o problema da relação entre conhecimento científico e prática política. Trata-se de uma forma possível de aplicação da idéia bachelardiana de "ruptura epistemológica" à concepção da sociologia bourdieusiana: de um lado temos o discurso científico sobre a sociedade, uma sociologia científica autêntica, e de outro lado temos o conhecimento ordinário, cotidiano, reprodutivista e marcadamente conservador dos agentes.

Nesse sentido, é possível dizer que a crítica científica da sociedade encontra-se, de certo modo, afastada das classes subalternas. Assim, Bourdieu não deixa de se localizar no terreno marcado por uma determinada compreensão do intelectual como aquele indivíduo refugiado na "verdade" inerente à função científica ou à competência universitária, mesmo que a serviço do "universal-popular". A concepção bourdieusiana do intelectual público torna-se ambígua ou, por que não dizer, tensa: por um lado, o sociólogo francês critica asperamente aqueles intelectuais[42] que se pretendem apartados inteiramente da prática política, mas, por outro, percebe no afastamento político uma espécie de veículo garantidor da autonomia da crítica social e, em conseqüência, da própria eficiência social da crítica científica.

TENSõES DO OFICIO

Assim, acompanhando a problemática desenvolvida por Bourdieu acerca da eficiência social da crítica científica, percebemos que o espaço para a reflexão sobre a relação do intelectual com uma prática política militante vinculada organicamente ao movimento social é problemático. Em nosso entendimento, o problema é suprimido por meio de *certa inclinação voluntarista* – tensa e rica de significados, vale dizer, que privilegia a ação política militante dos intelectuais: artistas, cientistas, professores... – e que se encontra presente no Bourdieu dos anos 1990, ainda que temperada pelas alianças políticas defendidas pelo autor com os movimentos sociais, de uma maneira geral, ou o movimento sindical em especial:

> Pierre Bourdieu é o homem que queria ter mudado o mundo (e não apenas organizá-lo um pouco), sabendo que ele é governado por leis impiedosas. Para falar de maneira um pouco esquemática, creio que essa é a grandeza de Bourdieu e, ao mesmo tempo, a grande linha de tensão, e talvez a contradição, que atravessa toda sua obra. De maneira que "trabalhar com Bourdieu", quando se é sociólogo, é trabalhar com essa tensão, perguntar-se o que se pode fazer com ela, às vezes defen-

42 BOURDIEU, P (1998). "Esses 'responsáveis' que nos declaram irresponsáveis", in: BOURDIEU, P (1998a). *Contrafogos.* Ed. cit.; e BOURDIEU, P (2001). "Contra a política da despolitização". In: BOURDIEU, P (2001). *Op. cit.,*

> der-se dela – sabendo, pelo menos essa é a minha opinião, que em geral ele tinha razão, mas que essa razão é difícil de ser encarada. [...] Creio que seja necessário evitar fazer a psicologia de Bourdieu, mas aqueles que o conheceram sabem muito bem que ele sofreu profundamente com essa tensão entre sua consciência perspicaz do peso das coisas e sua vontade de mudá-las porque essa ordem do mundo reflete uma enorme injustiça. Talvez ele tenha podido, por si próprio, superar a contradição, mas ele não se contentava com isso, o que gerava sua insatisfação permanente[43].

"Consciência perspicaz do peso das coisas" e "vontade de mudá-las": o caráter tenso dessa inclinação emerge com mais clareza quando Bourdieu passa da prescrição das tarefas "negativas" (crítica da lógica dos discursos dominantes, crítica científica dos experts econômicos...) do sociólogo engajado na luta contra o neoliberalismo para as tarefas "positivas" inerentes ao trabalho de criação política. Bourdieu assume, podemos dizer, uma postura quase "gramsciana", apostando no papel elaborador do "intelectual coletivo" como sujeito "insubstituível" do processo de construção do consenso anti-neoliberal. Ou seja, nesse momento Bourdieu parece superar aquela tensão transitando de uma posição intelectual de caráter "tradicional" para uma posição marcadamente "orgânica":

> Todo o pensamento crítico está, portanto, para ser reconstruído, e ele não pode, como se acreditava em outros tempos, ser obra de uma só pessoa, mestre-pensador entregue apenas aos recursos de seu pensamento singular ou porta-voz autorizado por um grupo ou instituição a transmitir a suposta palavra das pessoas sem palavras. É aí que o intelectual coletivo pode desempenhar seu papel, insubstituível, contribuindo para criar as condições sociais de uma produção coletiva de utopias realistas. Pode organizar ou orquestrar a pesquisa coletiva de novas formas de ação política, de novas maneiras de mobilizar e fazer trabalhar conjuntamente as pessoas mobilizadas, de novas maneiras de elaborar projetos e realizá-los em comum. Pode desempenhar um papel de parteiro dando assistência à dinâmica dos grupos de trabalho em seu esforço para exprimir, e ao mesmo tempo descobrir, o que são e o que poderiam ou deveriam ser, e contribuindo na coleta e acumulação do imenso conhecimento social de que o mundo social está carregado[44].

As "intervenções" de Bourdieu no debate público por meio de seus *Contrafogos*, assim como de sua crítica à "miséria do mundo" capitalista, parecem representar um momento limítrofe daquela postura intelectual que o caracterizou: "Temos que nos situar constantemente entre dois papéis: de um lado, o de desmancha-prazeres e, de outro, o de cúmplice da utopia"[45]. Dizemos limítrofe no sentido da cumplicidade com a utopia, naturalmente. Ou seja, trata-se do momento em que a inclinação voluntarista acima aludida entra em con-

43 CASTEL, R (2005). "Pierre Bourdieu e a rigidez do mundo", in: ENCREVÉ, P & LAGRAVE, R-M (Orgs.) (2005). Trab*alhar com Bourdieu.* São Paulo, Bertrand Brasil, pp. 351-354.

44 BOURDIEU, P (2001a). *Op. cit.* p. 40.

45 BOURDIEU, P (1983). "O que falar quer dizer". *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro, Marco Zero, p. 75.

tradição com o reconhecimento de que "as condições sociais da produção coletiva de utopias realistas" são prerrogativas dos sujeitos e que os intelectuais desempenham um papel apenas *complementar* de "organizar ou orquestrar a pesquisa coletiva de novas formas de ação política".

Com isso não queremos dizer que Bourdieu tenha abandonado suas próprias exigências e competências de pesquisador em benefício da luta política stricto senso. Na realidade, parece-nos que por intermédio principalmente de sua obra *A miséria do mundo*[46], rapidamente alçada à condição de verdadeiro *best-seller* sociológico, Bourdieu transitou de uma postura de sociólogo *crítico* para a de sociólogo *público*. Ou seja, se bem é verdade que não houve uma guinada no sentido do engajamento público de sua sociologia, pois esta, de certa forma, sempre foi "pública"[47], também é verdade que, a partir de 1993, ano da publicação d'*A miséria do mundo*, esse engajamento evoluiu no sentido do trabalho coletivo com os movimentos sociais mobilizados: "Elaborar e tornar coerente os problemas colocados pelas massas", diria Gramsci em sua definição mais conhecida da função primacial do intelectual orgânico.

Nas páginas metodológicas desta obra, Bourdieu insiste indiretamente na eficácia crítica do conhecimento – ou seria eficácia da crítica como trabalho de emancipação? – ao comentar os procedimentos utilizados nas entrevistas contidas na obra. Para que o agente fale com sua própria voz, é necessário um difícil trabalho de emancipação, no qual o pesquisador atua como uma espécie de "parteiro". Neste sentido, se o pesquisador concebesse a si mesmo como um espectador neutro ou um especialista coberto de privilégios simbólicos este não conseguiria cumprir com seu papel de dinamizador do "trabalho de emancipação". Neste sentido, o pesquisador deve lograr estabelecer uma relação de cumplicidade com o agente: "Contra a ilusão que consiste em procurar a neutralidade na anulação do observador, deve-se admitir que, paradoxalmente, só é 'expontâneo' o que é construído, mas

46 BOURDIEU, P (2003). *A miséria do mundo.* Petrópolis, Vozes. Obra-prima da sociologia pública francesa, *A miséria do mundo* representa o momento de maior engajamento político e midiático de Bourdieu, tendo contribuído decisivamente para que a sociologia se transformasse em uma disciplina conhecida por um grande número de pessoas que provavelmente a ignoravam e não tinham a menor razão para se interessarem por ela. O sentido da obra consistiu em traçar um quadro dos sofrimentos sociais e individuais na França contemporânea por meio, sobretudo, de depoimentos, colhidos ao longo de três anos, de aproximadamente cinqüenta homens e mulheres. Tratava-se, naturalmente, do sofrimento, da humilhação e da indignidade social do moderno proletariado. Em certo sentido, coube a Stéphane Beaud dar continuidade a esse trabalho por meio de sua obra intitulada *A França invisível*. BEAUD, S; LINDGAARD, J & CONFAVREUX, J (Orgs.) (2006). *La France invisible*. Paris, La Découverte.

47 Afinal, Bourdieu – desde seus primeiros trabalhos relacionados à colonização na Argélia, passando por sua análise do sistema escolar francês até sua crítica dos meios de comunicação de massa – sempre apresentou o engajamento como marca presente em sua obra. O caso argelino parece-nos emblemático: antes de se pronunciar publicamente, em 1961, a favor da independência da Argélia – assumindo uma posição radicalmente anticolonialista ao atribuir à colonização a responsabilidade dos inúmeros malefícios econômicos e sociais argelinos –, Bourdieu estudou, desmascarou e denunciou os fundamentos políticos e econômicos da colonização. Podemos dizer até que Bourdieu colocou, em diferentes estudos, sua etnossociologia a serviço da descolonização: *Sociologie de l'Algérie*, *Le déracinement*... A descrição do sofrimento e humilhação do povo argelino contida em suas obras deste período é rigorosa e científica, permitindo iluminar pontos obscuros de uma situação política crítica. Talvez pudéssemos chamar, a exemplo de Tassadit Yacine, de "revolução simbólica" este compromisso político do sociólogo francês com a crítica e a transformação do mundo social. YACINE, T (2005). "Argélia, matriz de uma obra". In: ENCREVÉ, P & LAGRAVE, R-M (Orgs.) (2005). *Op. cit.*

por uma *construção realista*"[48]. E evitando qualquer tipo de complacência, o pesquisador deve se mostrar engajado em pensamento.

Naturalmente, essa evolução – alguns diriam, involução – do pensamento de Bourdieu não supera de todo – apesar de complexificar enormemente – a inclinação voluntarista supra-aludida. Na verdade, em termos políticos, melhor seria dizer que Bourdieu encontra-se no terreno do reformismo socialdemocrata autêntico. O sociólogo francês parte do reconhecimento de que a viabilidade do reformismo nacional foi severamente limitada pelo "salto" da integração do capital mundializado e busca restabelecer um tipo de regulação capitalista internacional por meio do fortalecimento dos movimentos sociais – em especial, os movimentos sociais europeus – em conformidade com os aparelhos públicos. Da constatação segundo a qual o neoliberalismo está reduzindo todas as relações sociais à condição de mercadoria, Bourdieu parte para a defesa de uma espécie de frente antineoliberal hegemonizada pelos intelectuais – cientistas naturais, sociólogos, artistas...

Entendemos que a tensão, apesar de suprimida, permanece atuante e dificulta a capacidade de Bourdieu de apreender as contradições que dilaceram os diferentes campos – traduzida finalmente na limitação auto-imposta de refletir acerca da transição socialista[49]. (Diga-se de passagem, aqui encontramos a principal diferença em relação à teoria marxiana das classes. Em Marx, as classes são inseparáveis de uma teoria que anuncie cientificamente a possibilidade de sua desaparição prática: elas são, em escala histórica, fundamentalmente transitórias.) Naquilo que concerne à luta política, Bourdieu privilegia a transformação das "categorias de percepção" do mundo, ainda que manifeste com clareza uma postura radicalmente anticapitalista. Nas palavras de Therborn:

> Durante a década de 1990, a mais proeminente contribuição [da sociologia européia crítica] foi a de Pierre Bourdieu. Fora da berlinda durante o apogeu do *marxismo da rua d'Ulm*, Bourdieu construiu uma formidável reputação de pesquisador social de primeira linha, antes de emergir tardiamente como o mais importante porta-voz intelectual da esquerda anticapitalista, tanto européia quanto francesa. Ele foi uma poderosa voz contra a "miséria do mundo" capitalista; se ele não abraçou a perspectiva de um horizonte socialista, também não deixou nunca de condenar a ordem existente[50].

A condição de principal "porta-voz intelectual da esquerda anticapitalista", reconhecido e criticado pelos principais defensores da ordem neoliberal na França, não deve turvar este ponto: é da centralidade do *ethos* científico como fonte principal da eficácia da crítica sociológica que Bourdieu parte para intervir no debate público. Ou seja, para Bourdieu, a tarefa do sociólogo consiste em, primeiramente, produzir um conhecimento científico au-

48 BOURDIEU, P (2003). *Op. cit.*, p. 706.

49 Se bem é verdade que *A miséria do mundo* constitui, de longe, o mais acessível dos livros de Bourdieu, e a análise da fratura social francesa contida no livro tenha estimulado o engajamento militante antineoliberal, não é menos verdade que essa obra corroborou, de uma maneira geral, as opiniões de Bourdieu acerca da centralidade do *ethos* científico.

50 THERBORN, G (2007).. "After dialectics: Radical social theory in a post-communist world". *New Left Review*, nº. 43, jan./fev. pp. 101-102.

têntico e capaz de desvelar as múltiplas formas de dominação para, em segundo lugar, transformar o mundo social de maneira exitosa[51]. Tal é, nos parece, o último objetivo que Bourdieu atribui ao seu trabalho: um objetivo ético que deriva da própria ciência e que se realiza por intermédio dela. Uma ciência dos poderes simbólicos, capaz de restituir aos sujeitos sociais o domínio das "falsas transcendências" que o desconhecimento não deixa de criar e recriar[52].

Apesar da presença de uma tensão subentendida decorrente de certa inclinação voluntarista, Bourdieu acreditava – e continuou acreditando – que uma participação mais ativa na esfera pública e o tratamento de questões como, por exemplo, a desestruturação social do grupo operário francês não deveriam prejudicar em nada o dever de objetividade imposto pelo *ethos* científico. Ou seja, do ponto de vista das iniciativas de libertação, prevaleceu a idéia segundo a qual "só podemos nos libertar se soubermos o que nos aprisiona". Bourdieu entendia que é por meio da luta capaz de impor simbolicamente a verdade do mundo social que encontramos as melhores oportunidades de fazer cumprir o dever moral de solidariedade com os subalternos.

Para Bourdieu, a sociologia não é uma ciência fatalista: revelando as causas, ela permite agir sobre os efeitos, impedindo-os ou produzindo-os, e o mundo social se revela dominável, não a despeito de ser determinado, e sim pelo fato de sê-lo. É verdade que a sociologia luta contra a utopia, que é "irracional" quando deseja o impossível – estabelecido pela ciência –; mas ela luta do mesmo modo contra a resignação, o consentimento passivo em relação ao real: ela revela o "possível", deixa aparecer uma liberdade potencial indiretamente legível nos caminhos do determinismo e concebida como libertação concreta, como potência sobre o real, imanente ao real – em suma, como insiste Bourdieu, *a sociologia deve saber alimentar uma espécie de "utopismo racional"*.

SOCIOLOGIA E REFLEXIVIDADE

Com Bourdieu concluímos que a dominação social deve uma grande parte da sua eficácia ao fato de ser ignorada; o seu conhecimento, a revelação e a superação dessa ignorância, a supressão, em conseqüência, dessa inconsciência pela sociologia, são portanto, por elas mesmas (sob reserva da difusão do saber junto aos "sujeitos" alienados), emancipadoras: "Mas, sobretudo, o conhecimento exerce por si mesmo um efeito – que me parece libertador – cada vez que os mecanismos cujas leis de funcionamento ela estabelece devem uma parte de sua eficiência ao desconhecimento, isto é, todas as vezes que ela aborda os fundamentos da violência simbólica"[53].

51 Todavia, alguns imaginaram que a obra coletiva dirigida por Bourdieu representou uma espécie de guinada importante na direção da autonomização de um voluntarismo político anteriormente equilibrado por uma vontade de cientificidade. Tal é, por exemplo, a opinião de Thomas Ferenczi, que considera que em *A miséria do mundo* Bourdieu renunciou à postura do intelectual em benefício da do militante: "Há alguns anos, Pierre Bourdieu renunciou, em nome de suas intervenções, à postura do cientista para adotar a postura do militante. Ou, ao menos, ele busca combinar as duas posturas colocando seus trabalhos científicos a serviço de seus combates políticos" (*Le Monde*, 19 de janeiro de 2001).

52 BOURDIEU, P (1982). *Leçon sur la leçon*. Paris, Minuit.

53 *Ibíd.*, pp. 20-21.

Evidentemente, é muito difícil não concordar com Bourdieu a respeito da máxima segundo a qual "só podemos nos emancipar se soubermos o que nos aprisiona". Também é difícil não concordar com a idéia de que a utilidade dos intelectuais para as classes subalternas repousa na capacidade desse grupo de produzir um tipo especial de conhecimento, crítico e revelador das formas mais extravagantes de dominação. Contudo, assentir que o conhecimento científico é condição *necessária* para a emancipação não implica aceitar que seja condição *suficiente* – com base em seus trabalhos sobre a Argélia, acreditamos que Bourdieu concordaria com essa afirmação[54]. É nesse sentido que, ao não dissociar o conhecimento praxiológico do mundo social da sociedade socialista futura, Marx conseguiu elaborar uma teoria da emancipação capaz de superar o excessivo otimismo presente na idéia de que um conhecimento e uma compreensão racionais a mais possam produzir freqüentemente um efeito de libertação sobre aquele ao qual é fornecido[55].

Com isso, queremos dizer apenas que, do ponto de vista da renovação crítica do marxismo, o pensamento de Bourdieu representa uma oportunidade de problematização e enriquecimento ímpar. Antes de tudo, por se tratar de uma das formas mais avançadas e mais produtivas do pensamento não-marxista. Nesse sentido, os resultados teóricos de sua sociologia acadêmica e de suas pesquisas empíricas são incontornáveis. Na verdade, entendemos que uma das dimensões mais elementares do marxismo aberto radica na compreensão segundo a qual a rejeição *tout court* das formas mais avançadas do pensamento não-marxista como supostamente "ideológicas" nada tem a ver com a concepção de Marx acerca da articulação conflituosa de sua teoria com a produção científica de sua época.

Relacionar o marxismo aberto com as sociologias públicas supõe instalar no coração de ambas as correntes a preocupação reflexiva acerca do vínculo problemático existente entre o conhecimento científico e a prática política. Partimos, é verdade, de Bourdieu. Contudo, para desenvolvermos essa preocupação reflexiva parece-nos mais adequado retomar aquela famosa tese "Sobre o conceito da história" de Walter Benjamin. Parece-nos que Benjamin, assim como Gramsci ou Marx, ao advogar a idéia de que o sujeito do conhecimento histórico é a classe combatente e oprimida[56], convida o sociólogo a refletir sobre a condição política da ciência social como uma força "orgânica":

> O sujeito do conhecimento histórico é a própria classe oprimida, a classe combatente. Em Marx ela se apresenta como a última classe escravizada, a classe vingadora que, em nome de gerações de derrotados, leva a termo a obra de libertação.

54 "Provavelmente, a guerra e os sofrimentos que ela infligiu constituem, por si só, uma educação política. Mediante suas provações, o povo argelino se conscientizou de sua verdade. Mas é preciso evitar ignorar que a consciência política efetiva está à frente da consciência política racional" (Bourdieu *apud* YACINE, T (2005), in: ENCREVÉ, P & LAGRAVE, R-M (Orgs.) (2005). *Op. cit.,* p. 337.

55 Jacques Bouveresse tem toda razão ao afirmar que: "As verdades da sociologia crítica podem perfeitamente ser interiorizadas de um modo mais ou menos cínico sem que isso mude muita coisa no comportamento dos interessados: continua-se a agir como antes, mas sabendo as conseqüências disso e escondendo-se atrás do fato que, do ponto de vista do próprio sociólogo, todo o mundo faz praticamente o que estava previsto e simplesmente não o pode fazer de outra maneira". BOUVERESSE, J (2004). *Bourdieu, savant & politique* (col. Banc d'essais). Marselha, Agone, p. 33.

56 Em nosso entendimento, Bourdieu inclina-se fortemente – apesar de não se render plenamente – nessa direção em seus *Contrafogos*.

> Essa consciência que, por pouco tempo, se fez valer ainda uma vez no "Spartacus", desde sempre escandalizou a socialdemocracia[57].

O ponto de amarração mais firme do marxismo aberto com as sociologias públicas parece-nos este: "o sujeito do conhecimento histórico". Ou, relocalizando o problema nos termos recentemente propostos por Michael Burawoy, a sociologia – estadunidense, vale lembrar –, argumenta, encontrar-se-ia contemporaneamente melhor preparada para retraduzir de maneira sistemática seu próprio saber disciplinar no sentido de devolver o conhecimento científico a suas fontes inspiradoras, tornando públicas as questões referentes a problemas privados, "[...] regenerando a fibra moral da sociologia". Em poucas palavras: o que o sociólogo estadunidense propõe é uma radicalização política do saber disciplinar sociológico baseada na "centralidade axiológica" dos oprimidos e combatentes[58].

O diagnóstico elaborado por Burawoy parte de uma constatação muito próxima daquela presente também em Bourdieu, ou seja, a de que o aumento de interesse por uma sociologia pública deriva, em parte, da reação ao "avanço generalizado da privatização"[59]. Além da premissa "conjuntural" invocada em favor da radicalização política do saber disciplinar sociológico, Burawoy acrescenta uma problematização a respeito da natureza dos "compromissos axiológicos" inerentes aos diferentes tipos de sociologia pública: a "tradicional" e a "orgânica".

Segundo Burawoy, com a sociologia pública tradicional os grupos de pessoas visados normalmente são "invisíveis", na medida em que não produzem muita interação interna, além de "passivos", por não constituírem um movimento ou organização. "Existe, contudo, outro tipo de sociologia pública – a sociologia pública orgânica – na qual o sociólogo trabalha em estreita conexão com um público visível, denso, ativo, local e, via de regra, na contracorrente"[60]. A sociologia pública "orgânica" suporia um processo de mútua educação entre sociólogo e público, nos moldes da terceira tese sobre Feuerbach de Marx, ou seja, que compreende que "as circunstâncias são transformadas precisamente pelos seres humanos e o educador tem ele próprio de ser educado".

A sociologia pública orgânica começa com uma relação dialógica entre o sociólogo e o público, na qual cada parte apresenta sua agenda e trata de ajustá-la à agenda do outro. Na base desse *estilo*[61] de se fazer sociologia vamos encontrar, naturalmente, um interesse de

57 BENJAMIN, W, apud LÖWY, M (2005). *Walter Benjamin: Aviso de incêndio.* São Paulo, Boitempo, p. 108.

58 BURAWOY, M (2005). "For public sociology". *American Sociological Review*, v. 70, fev., pp. 4-28.

59 Burawoy nos oferece alguns indícios dessa suposta elevação do interesse pela sociologia pública. Segundo ele, a sociologia política dos Estados Unidos teria passado, nas últimas duas décadas, do estudo das virtudes da democracia representativa para o estudo das relações do Estado com as classes sociais (enfatizando a necessidade do aprofundamento da participação democrática). Além disso, a sociologia do trabalho teria transitado definitivamente da análise dos processos de adaptação ao estudo da dominação sobre os trabalhadores. Finalmente, mesmo a teoria sociológica teria privilegiado uma visão "radical" de Weber e Durkheim, somada à revalorização do pensamento do próprio Marx. Conforme Burawoy, contra a privatização do mundo social, a sociologia pública deveria se transformar em um meio de revitalização da própria idéia de "público", tão vilipendiada pela tempestade provocada pela ofensiva neoliberal.

60 BURAWOY, M (2005). *Op. cit.,* p. 7.

61 Por "sociologia pública", Burawoy compreende genericamente um "estilo" de se fazer sociologia que poderíamos qualificar de "militante" e que não confunde a indispensável busca da objetividade científica – com todas as exigências éticas e compromissos valorativos inerentes a essa busca – com a adoção ostensiva de

caráter "reflexivo" em que esse diálogo seja ampliado no interior da comunidade acadêmica e aborde os fundamentos de seus programas de pesquisas: Sinto-me comprometido com aquilo que Pierre Bourdieu denominou de luta classificatória, ao deslocar os debates sobre as técnicas quantitativas e qualitativas, sobre as metodologias positivistas e interpretativas e sobre a sociologia macro e micro, suas duas questões fundamentais foram: para quem e para quê exercemos a sociologia?[62].

Afinal, "sociologia para quem?" e "sociologia para quê?". Parece-nos que essas questões bourdieusianas são realmente significativas para qualquer modalidade de sociologia reflexiva, seja ela "crítica" ou "pública". Em concordância – e de forma complementar – com essa preocupação reflexiva de fundo, a sociologia pública orgânica se interessa pela imagem pública da sociologia, o que supõe *a apresentação dos resultados científicos de forma acessível*, *o cuidado com o ensino básico da sociologia* e *a redação de material didático*. Dessa forma, a sociologia pública orgânica busca garantir um diálogo entre os sociólogos e seus públicos, capaz de superar a usual falta de conexão entre o *habitus* sociológico[63] e a estrutura global do campo disciplinar, responsáveis, em grande medida, pelos excessos "compartimentalizantes" que freqüentemente submetem o saber disciplinar:

> Peter Berger responde que o campo caiu vítima do fetichismo metodológico e de uma obsessão com temas mais superficiais. Contudo, ao mesmo tempo, queixa-se de que a geração dos anos 1960 converteu a sociologia em ideologia. Berger nos mostra a fria recepção da sociologia pública entre muitos sociólogos profissionais que temem que tal implicação pública corrompa a ciência e ameace tanto a legitimidade da disciplina quanto os recursos materiais de que dispõem[64].

É bem verdade que existe o risco "ideológico", isto é, o risco de o saber disciplinar ser instrumentalizado por forças políticas exteriores ao campo e cujos interesses predominantes se apresentem como refratários ao *ethos* científico e ao compromisso com os resultados das diferentes pesquisas[65]. Contudo, o reconhecimento da existência desse tipo de risco não deve servir de desculpa para obliterar a questão fundamental endereçada ao pró-

uma neutralidade moral ou mesmo política. Ao contrário, um estilo de se fazer sociologia que procura iluminar os elos existentes entre os problemas privados e os desafios públicos a partir da centralidade axiológica dos conhecimentos dos subalternos. Trata-se, antes de tudo, de um "estilo" na medida em que supõe uma maneira de escrever e de se comunicar com diferentes públicos, além de supor, também, uma modalidade determinada de engajamento intelectual.

62 BURAWOY, M (2005). *Op. cit.,* p. 11.

63 Um instigante exemplo apresentado por Burawoy a propósito da conexão entre o *habitus* sociológico e a estrutura do campo é o do sociólogo negro, professor da Universidade de Atlanta e ativista dos direitos civis – autor de *Black reconstruction* (1934), entre outros clássicos da sociologia estadunidense – W. E. B Du Bois: "Suas [de Du Bois] incessantes campanhas em favor da justiça racial foram o topo da sociologia pública, ainda que, naturalmente, seu objetivo último fosse sempre a transformação da política". BURAWOY, M (2005). *Op. cit.,* p. 14.

64 *Ibíd*., p. 15.

65 Na realidade, as disciplinas são campos de poder nos quais a interdependência recíproca freqüentemente converte-se em relação assimétrica e antagônica. Em conseqüência, o "risco" – menos alardeado, mas muitíssimo mais presente – que o campo disciplinar corre é o da dominação do conhecimento instrumental sobre o conhecimento reflexivo.

prio campo disciplinar pela sociologia pública: é realmente viável – ou sustentável, para não dizer desejável – uma sociologia científica livre de qualquer compromisso público?

Essa questão, na verdade, remete a outra, também proposta por Burawoy: afinal, o que poderia ser a sociologia se não um compromisso com diversos públicos sobre diferentes questões públicas? Implícito nessa segunda questão está o problema que diferencia em última instância a sociologia pública tradicional da sociologia pública orgânica: a centralidade axiológica – e, conseqüentemente, a capacidade explicativa – dos conhecimentos dos subalternos. Conforme o registro dessa centralidade é que podemos compreender integralmente a interpretação de Burawoy segundo a qual o etnossociólogo é – ou deve ser – uma espécie de intelectual orgânico da humanidade cuja tarefa mais importante consiste em lutar contra a fetichização da existência humana.

Para tanto, a sociologia pública procura fazer do invisível, visível, tornar público o privado. Em suma: desfetichizar as relações sociais seguindo a trilha aberta por Gramsci[66] quando definiu a função primacial do intelectual orgânico: "elaborar e tornar coerente os problemas colocados pelas massas". Da mesma forma, o desenvolvimento do conhecimento público freqüentemente se produz por meio de uma "colaboração multidisciplinar", como, por exemplo, o caso da "investigação participativa", que coloca em comunicação as comunidades acadêmicas de disciplinas complementares.

A sociologia pública orgânica supõe esse tipo de vínculo com os diferentes públicos criados, associados, suportados ou estimulados por ela: um liame essencialmente solidário estabelecido sobre o terreno da centralidade axiológica do conhecimento dos subalternos: "Uma comunidade define uma questão – moradia, poluição ambiental, doenças, salário mínimo, escolarização... – e então trabalha conjuntamente com uma equipe multidisciplinar para enquadrar e estabelecer as aproximações às questões"[67]. Como é possível perceber, estamos no terreno do sociólogo como um "companheiro", conforme a expressão empregada por Alvin Goldner[68] em seu conhecido ensaio.

Se por sociedade civil entendermos, a exemplo de Burawoy, um campo de lutas onde as forças sociais do trabalho – partidos políticos operários ou radicais, sindicatos de trabalhadores, instituições educacionais, organizações ecologistas e feministas, comunidades religiosas, imprensa popular e uma ampla variedade de organizações de voluntários – enfrentam e resistem às investidas das forças sociais do capital, concluiremos que a sociologia pública busca estudar o Estado e a economia do ponto de vista das classes "oprimidas e combatentes". Em resumo, o ponto de vista da sociologia é o ponto de vista do conflito: "Nos tempos da tirania do mercado e do despotismo de Estado, a sociologia – e, particularmente, sua faceta pública – defende o interesse da humanidade"[69].

Como já aludido, entendemos que a virtuosidade da sociologia pública localiza-se em sua sensibilidade política e axiológica. Ou seja, na "conexão" da sociologia com a soci-

66 GRAMSCI, A (1999). *Cadernos do cárcere* (vol. 1). São Paulo, Civilização Brasileira.

67 BURAWOY, M (2005). *Op. cit.,* p. 24.

68 GOULDNER, A (1968). "The sociologist as partisan: sociology and the welfare state". *American Sociologist*, nº. 3.

69 BURAWOY, M (2005). *Op. cit.,* p. 24.

edade civil. Parte do diagnóstico que inspira o apelo por uma sociologia pública orgânica radica exatamente na idéia de que durante os últimos trinta anos os interesses das classes subalternas foram sendo progressivamente aviltados pelo neoliberalismo. Ainda hoje, a oposição a essas forças tem sua origem na sociedade civil tanto local, quanto nacional e internacional. "Nesse sentido, a conexão da sociologia com a sociedade civil, ou seja, a sociologia pública, representa os interesses da humanidade – interesses que tratam de manter encurralado o despotismo do Estado e a tirania do mercado"[70].

CONSIDERAÇõES FINAIS

É possível tornar coincidentes os pontos de vista da sociologia e das classes oprimidas e combatentes? Quer por seu radicalismo crítico, quer por sua posição institucional (afinal, tratava-se da antiga presidência da ASA), tal proposta produziu naturalmente um vivo debate na comunidade sociológica estadunidense. Do lado das críticas a Burawoy, é possível dizer que muitos consideraram a filiação da sociologia pública ao marxismo uma fonte de problemas na medida em que serviria para enraizar ainda mais as divisões existentes no interior do campo disciplinar. Por outro lado, muitos reprovaram a sociologia pública argumentando que a sociedade civil não é a única arena e a justiça social não é a única ferramenta para "defender a humanidade"[71].

Outros, ainda, verificaram problemas e ambigüidades relacionados à operacionalização da proposta no que concerne às pesquisas sociológicas[72]. Ulrich Beck[73], por exemplo, considerou simplesmente que o *mainstream* sociológico não se encontra realmente preparado para esse tipo de "aventura" militante e que antes de garantir uma voz pública para a sociologia devemos reinventá-la para o século XXI. No entanto, a mais áspera das críticas recebidas por Burawoy foi desferida por Mathieu Deflem[74], que considera que a sociologia pública não é "nem sociologia, nem pública": ela seria, para Deflem, epistemologicamente inconsistente, estaria confinada a determinadas áreas de pesquisa, seria, portanto, sectária, além de utópica... Em suma, seria uma espécie de ideologia marxista disfarçada de ciência social.

70 *Ibíd.,* p. 25.

71 BOYNS, D & FLETCHER, J (2005). "Reflections on public sociology: Public relations, disciplinary identity, and the strong program in professional sociology". *The American Sociologist*, v. 36, nº. 3-4. TURNER, J (2005). "Is public sociology such a good idea?". *The American Sociologist*, Ed. cit., BRINT, S (2005). "Guide for a perplexed: On Michael Burawoy's 'public sociology'". *The American Sociologist*, Ed. cit. Evidentemente, revalorizar as forças sociais presentes na sociedade civil não implica fetichizar os interesses subalternos. Na realidade, também o campo da sociedade civil encontra-se fraturado por segregações, dominações e explorações de várias ordens. Contudo, concordamos com Burawoy quando afirma que, "na conjuntura atual, [a sociedade civil] ainda é o melhor terreno possível para a defesa da humanidade". Não o "único", mas o "melhor". Assim, a questão estratégica a ser respondida pela sociologia diante do processo de privatização do mundo social é exatamente esta: seremos capazes de assumir um compromisso – inspirado por um século de extensa investigação, de elaboração teórica, de investigações práticas e de pensamento crítico – com os movimentos sociais que vá além dos limites acadêmicos tradicionais?

72 McLAUGHLIN, N; KOWALCHUK, L & TURCOTTE, K (2005). "Why sociology does not to be saved". *The American Sociologist*, Ed. cit.

73 BECK, U (2005). "How not to become a museum piece". *The British Journal of Sociology*, v. 56, nº. 3.

74 DEFLEM, M (2005). "Public Sociology, hot dogs, apple pie, and Chevrolet". *The Journal of Professional and Public Sociology,* v. 1, n. 1, dez.

Uma parte substantiva das críticas à sociologia pública deriva, como é possível notar, da relação desta com o marxismo. Sejamos claros: Burawoy é um reconhecido sociólogo marxista. Contudo, sua proposta, a nosso ver, não consiste em diluir a cientificidade sociológica no marxismo, ou vice-versa. Trata-se, na realidade, de estabelecer uma espécie de aliança mutuamente proveitosa. O marxismo sairia enriquecido com os avanços teórico-metodológicos provenientes das formas mais dinâmicas do conhecimento não-marxista e a sociologia acadêmica sairia revigorada por uma sensibilidade, ao mesmo tempo, política e axiológica, extra-acadêmica, assim como pelos progressos teóricos oriundos do pensamento marxista aberto.

Retomando o início deste artigo, diríamos que as críticas à proposta de Burawoy ajudam a atualizar parte da história dessa ruidosa relação. Contudo, a sociologia pública defendida por ele nem ao menos pretende, a nosso juízo, transformar-se em um consenso no interior do campo sociológico. E, afinal, como poderia ser diferente se se trata de uma proposta que supõe desde sempre que a sociologia é um campo de poder no qual a interdependência dos atores que o compõem freqüentemente converte-se em uma relação assimétrica e antagônica? Em nossa opinião, antes de tudo, *a sociologia pública permite abrigar uma relação mutuamente proveitosa entre a sociologia acadêmica crítica e o marxismo aberto: uma "sociologia pública marxista", talvez.* Ou seja, a proposta de Burawoy traz consigo a *promessa da superação*, sempre provisória, vale lembrar, dos contratempos vividos por essa relação.

ARTÍCULOS

Utopía y Praxis Latinoamericana / **Año 16. Nº 52 (Enero-Marzo, 2011) Pp. 81 - 104**

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social / ISSN 1315-5216
CESA – FCES – Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Weber y Habermas o los umbrales de la modernidad progresista: constitución, interpretación y comprensión*

Weber and Habermas or the Thresholds of the Progressive Modernity: Constitution, Interpretation and Understand

Fernando J. VERGARA HENRÍQUEZ
Universidad Católica del Maule, Chile.

RESUMEN

Este artículo presenta a Weber y Habermas como los umbrales o polos de una modernidad que tiene al progreso como horizonte teórico-práctico. El diagnóstico weberiano sobre la modernidad y su proceso de desencantamiento del mundo y la injustificada reducción de la actividad racional a una actividad utilitario-estratégica desprovista de su carácter veritativo y de su orientación valórica, Habermas la utiliza para justificar su propuesta teórico-crítica respecto a la modernidad y la "paradoja de la racionalización", distinguiendo "sistema" y "mundo vital". Aquí "desencantamiento del mundo" y "consenso del proyecto de la modernidad", se encuentran.

Palabras clave: Hermenéutica, Progreso, Modernidad, Racionalización, Filosofía de la Cultura.

ABSTRACT

This article presents Weber and Habermas like the thresholds or poles of a modernity that has to the progress as theoretical-practical horizon. The diagnosis weberiano on the modernity and his process of disenchantment of the world and the unjustified reduction of the rational activity to a utilitarian-strategic activity devoid of his character of truth, Habermas uses to justify his theoretical-critical offer with regard to the modernity and the "paradox of the rationalization", distinguishing "system" and "vital world". Here "disenchantment of the world" and "consensus of the project of the modernity", they are.

Key words: Hermeneutic, Progress, Modernity, Rationalization, Philosophy of culture.

* Este artículo se enmarca en el Proyecto de Investigación Postdoctoral que el autor actualmente lleva a cabo en el Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, España bajo la tutoría del Dr. Miguel Morey Farré. Proyecto titulado *La modernidad revelada. Estructuración y rendimiento hermenéutico de la figuratividad en el pensamiento de Nietzsche y Gadamer*, con apoyo financiero de Becas Chile-CONICYT 2009-2011, N° 74090015.

Recibido: 29-06-2010 • Aceptado: 14-12-2010

INTRODUCCIÓN

El componente de hiper-racionalización que incorpora la Ilustración a la historia, se inscribe como el patrón identitario que define –de forma radical y ambivalente– a la modernidad hasta nuestros días, pues paradojalmente comporta «el peligro apocalíptico de la destrucción completa de la libertad individual, del mundo de los sentimientos, etc., [a manos de] la funcionalización universal de la producción industrial masificada. El riesgo que plantea es también, y ante todo, el de la pérdida progresiva de todo significado unitario de la existencia, que se dispersa en los múltiples roles sociales que cada uno se encuentra ejerciendo [es decir] la fragmentación de los significados efectivamente vividos por parte de cada uno»[1], roles que otorgan sentido y significación a la existencia humana, a la colectividad social y al transcurso histórico, disponiendo aleatoriamente autonomía y subjetividad, secularización y compromiso, individualidad y civilidad, libertad y deber, pertenencia y diferenciación al proyecto ilustrado con su principio de perfectibilidad humana y cultural.

La Ilustración «formula su propia divisa, su propio precepto, y que dice lo que tiene que hacer, tanto con respecto a la historia general del pensamiento como con respecto a su presente y a las formas de conocimiento, de saber, de ignorancia, de ilusión en las cuales sabe reconocer su propia situación histórica [interrogándose] sobre su propia actualidad.»[2] Actualidad que se funda en la asignación de la noción de progreso como objetivo de la humanidad y sentido de sus acciones: la consigna es el compromiso por el progreso como causa de posibilidad de efecto, que se internaliza como el sentido totalitario del progreso: el progreso en sí mismo como certeza teleológica. La causa sería específicamente –desde un punto de partida negativo– la salida o resultado, «un proceso que nos libera del estado de "minoridad" [de] un estado determinado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de algún otro para conducirnos en los dominios en los que conviene hacer uso de la razón.»[3] La Ilustración viene definida por aquella modificación internalizada en la relación entre la voluntad, la autoridad y el uso de la razón, un uso «universal […] libre [y] público»[4] en aras de la instalación siempre renombrable y renovable de la idea de "proyecto".

No obstante a ello, el sujeto moderno desatendió que se filtraba la declaración del "dogma moderno de progreso": un credo que posteriormente excluirá, aislará al mismo creyente de los presagios racionales, dado que la racionalidad moderna no seduce por la claridad conceptual que está a la base de su programa, sino por las transformaciones y resultados materiales que es capaz de realizar la "razón instrumental" independientemente de la capacidad o velocidad de asimilación, comprensión y reflexión por parte del sujeto que las experimenta de manera parcial, confusa y arbitraria, pues el «crecimiento de la "razón instrumental" no conduce a una realización concreta de la libertad universal, sino a la creación de una "jaula de hierro" de racionalidad burocrática dentro de la cual nadie puede escapar»[5]. Asimismo, este afán se debe, en gran medida, a los intentos por hacer concordar la compleja trama de sentidos –cultura– que articula nuestra sociedad contemporánea en el

1 VATTIMO, G (2004). *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho.* Barcelona, Paidós, p. 25.

2 FOUCAULT, M (2002). *¿Qué es Ilustración?* Argentina, Alsión, p. 70.

3 *Ibíd.*, p. 85.

4 *Ibíd.*, p. 89.

5 PICÓ, J (Comp.,) (1988). *Modernidad y postmodernidad*. Madrid, Alianza, p. 16.

tiempo –historia– a partir de una serie de metáforas hasta la náusea: sociedad postindustrial, sociedad postmoderna, sociedad red, sociedad de consumo, sociedad del riesgo, sociedad del ocio, sociedad de servicios, sociedad poli-céntrica, sociedad post-nacional, sociedad post-burguesa, sociedad post-humanista, sociedad postmarxista, sociedad sobre-moderna, sociedades-red, sociedad-mundo, sociedad tardomoderna, sociedad de la información, sociedad de masas, sociedad del conocimiento, sociedad de la comunicación, etc.

La Razón –entendida aquí como aquella facultad o capacidad para comprender la naturaleza, el orden, la legalidad y el sentido del mundo: aquello "que hay", que "puede haber" o lo que "debe haber" como eje sustantivo y facultad totalizadora de la modernidad–, opera tanto el propósito libertador respecto su pasado histórico –la tradición judeo-cristiana occidental– como la apertura de un nuevo horizonte experiencial, hermenéutico, simbólico y genealógico, pero sobre todo, articula una transformación del sujeto moderno como «un ser más audaz a la hora de conquistar su libertad [que] parecería coronarse por una secuencia de asimilaciones que, en razón de su carácter indiscutible, diríase que recuperaba *para sí* el estilo de lo sagrado: asimilación de lo verdadero a lo científico, de lo científico a lo racional, de lo racional a lo valioso, de lo valioso a lo normativo, de lo normativo a lo lleno de sentido»[6].

WEBER Y LA RACIONALIZACIÓN SACRO-ECONÓMICA DE LA MODERNIDAD

En un movimiento de ampliación de la hermenéutica romántica referida sólo a la interpretación de textos, Weber aplica el concepto de comprensión al estudio de esa "racionalidad específicamente occidental" caracterizada por una revolución en las mentalidades a partir de aquellos aspectos subjetivos que operan en la interacción cultural y social, operando, lo que podríamos llamar, una "hermenéutica de la racionalización de la cultura moderna". Para Weber la historia universal presenta un "problema": el oxímoron escenario en que se desarrollan "modernidad" y "racionalidad occidental" insertas en un proceso histórico-universal de desencantamiento o conjugación tecnológica de la realidad[7]. Weber atisba, como centro del problema, que las sociedades industriales avanzadas han restringido la racionalidad –*logos, ratio, episteme*– a una racionalidad teleológica, es decir, aquella racionalidad que desarrolla los medios para la consecución de los fines previstos desde un acoplamiento mecanicista. El impuso de la modernización se debía fundamentalmente a una racionalidad instrumental que vinculaba medios y fines sin la necesidad de que los fines estuviesen justificados o, al menos, diferenciados entre la racionalidad de los fines –adaptación de los medios a fines– y la racionalidad del valor –o en la valoración de la práctica vital–. Responsabilidad de la Ilustración de hacer coincidir el crecimiento de la ciencia y la libertad humana universal.

El avance de la racionalización técnica, como herramienta de dominio y expresión de un talante moderno, conducen a un progresivo cuestionamiento de las fuentes de sentido,

6 BAYÓN, F (2004): "Sentido", in: ORTIZ-OSÉS, A & LANCEROS, P (Dirs.) (2004). *Diccionario de hermenéutica. Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas*. Bilbao, Universidad de Deusto, p. 493.

7 WEBER, M (1983). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid, Taurus, p. 11.

aliento y realización. Esta fisonomía del racionalismo de la cultura occidental moderna no se trataba de una simple cuestión mental, sino de algo más profundo y que se instalaba supletoriamente a lo psicológico, es decir, consistía en una cuestión institucional en cuanto organización económica y política operada por una racionalidad justificada por su eficiencia enmarcada en el Estado como asimismo de una forma vital de existir. A partir de ahora, el progreso racional equivaldría a progreso tecnológico representado por el arranque –en el siglo XVII de la relación entre religión y capitalismo, como asimismo su decadencia –en los siglos XIX, XX–, debido al movimiento que hace la modernidad ilustrada al interpretar el progreso *en la* razón encarnada en la tecnología como único criterio de racionalidad, donde el empresario, el científico, el político y el líder carismático representan y llevan a cabo una peculiar voluntad de poder para hacer frente a la pregunta por el sentido del "hacer" en el nuevo escenario de una sociedad secularizada[8].

Según Weber el legado cultural de la ética protestante, es la «conducción racional de la vida sobre la base de la idea profesional»[9]. El estilo de vida burgués expresa la orientación de división del trabajo y su signo ético es que sabe equilibrar acción con renuncia a la universalidad como «condición del obrar valioso»[10]. La división del trabajo y la especialización, significan el fin de una época cultural: la humanidad bella y plena de la construcción integral de la personalidad, dando paso a la época cultural del trabajo, el hombre culto es sobrepasado por el especialista. Como resultado de esta desligación transformadora, se asoma la "compulsión": «el puritano quería ser un hombre profesional, nosotros *tenemos* que serlo»[11]. Es el paso al mundo de la necesidad por sobre el de la libertad, es el paso del mundo de la obligación por sobre el mundo de la voluntad: ahora la autonomía está condicionada a la máquina del capitalismo, que «determina hoy con fuerza irresistible el estilo de vida de cuantos individuos nacen en él»[12]. Un mecanismo devorador autónomo, el cual ha adquirido «un poder creciente y, en último término, irresistible sobre los hombres, como nunca se había conocido en la historia»[13]. La cosificación y la pérdida de sentido: dónde antes había espíritu, ahora yace una desesperada compulsión que expresando una paradoja: el punto de llegada de la racionalización no guarda relación con las buenas intenciones del origen.

Weber «se centra en el proceso de consolidación de una forma metódico-racional de conducirse en la vida, cuya clave constitutiva rastrea en el *ethos* ascético-racional que resulta de la racionalización de la religión de salvación judeocristiana. […] Esta conducción metódica de la conducta en todos los órdenes de la vida, y no otro, es para Weber el elemento esencial de la modernización, el centro explicativo genuino de la eficacia social de las estructuras de conciencia modernas en cuya reconstrucción genealógica ocupan un puesto privilegiado ciertas formas de pensamiento religioso. Porque el modo metódico de vida es, ciertamente, el trasunto de una determinada ética ascética religiosa que favorece la aplica-

8 WEBER, M (1997). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Península, pp. 72-78.

9 *Ibíd.*, p. 257.

10 *Ibíd.*, p. 258.

11 *Ibídem.* Cursivas nuestras.

12 *Ibíd*.

13 *Ibíd.,* p. 259.

ción práctica sistemática de los resultados del progreso teórico-cognitivo, estético-expresivo y práctico jurídico a los fines de la modernización económica y política, sirviendo, de este modo, de refuerzo y consolidación del mismo proceso de modernización»[14]. El *ethos* económico se fusiona con un tipo de conducta y aptitud práctica racional de los hombres como elemento constitutivo de una "nuevo estilo de vida moderno"[15]:

> Este *ethos* integra tanto una nueva actitud racional-dominadora hacia el mundo externo e interno como medio de comprobación de la cualidad ética personal, como una nueva estructura de la personalidad en la que impulsos, necesidades o intereses queden sistemática y unitariamente orientados en torno al cumplimiento del deber profesional como fin último dador de sentido[16].

Este *ethos* es equivalente –en su característica autoperpetuante– a la modernidad como proceso legitimador de sus estructuras de modernización que, a su vez, son componentes de la racionalización de la estructura social capitalista que selecciona económicamente a los sujetos que necesita para su legitimación y permanencia[17]. La afinidad que se produce entre *ethos* económico y ascetismo-racional configurando un conjunto discursivo de sacro-estrategias de la racionalización económica de la modernidad, hace concluir a Weber que el "gran empresario" sólo puede ser pensado en el ámbito del cristianismo como dador de contenidos para la «formación de una mentalidad económica, de un *ethos* económico, fijándose en el ejemplo de las conexiones entre la moderna ética económica y la ética racional del protestantismo ascético»[18]:

> El poder ejercido por la concepción puritana de la vida no sólo favoreció la formación de capitales, sino, lo que es más importante, fue favorable sobre todo para la formación de la conducta burguesa y racional –desde el punto de vista económico–, de la que el puritano fue el representante más típico y el único consecuente; dicha concepción, pues, asistió al nacimiento del moderno *homo œconomicus*[19].

En fin, *La ética protestante y el espíritu del Capitalismo* «lleva a cabo una reconstrucción genética de la racionalización de la conducta del hombre profesional, erigida en estilo de vida moderno, tomando como clave interpretativa de su conformación la presencia de un *ethos* ascético-racional cuya raíz última remite a la ascesis cristiano-protestante»[20]:"La exposición precedente debe haber mostrado que uno de los elementos constitutivos del moderno espíritu capitalista (y no sólo de éste, sino de la cultura moderna), a saber,

14 RUANO, Y (1996). *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad para Max Weber.* Madrid, Trotta, pp. 174-175.

15 WEBER, M (1983). *Op. cit.,* p. 19.

16 RUANO, Y (1996). *Op. cit*., p. 176.

17 WEBER, M (1983). *Op. cit.,* p. 38.

18 *Ibíd.*, pp. 19-20.

19 *Ibíd.*, p. 159.

20 RUANO, Y (1996). *Op. cit*., p. 179.

la conducción racional de la vida sobre la base de la idea de profesión, tuvo su origen en el espíritu de la ascesis cristiana"[21].

En este contexto, racionalización cobra la figura de potencialidad dominadora, y por ende, aquello que desequilibra los polos respecto al desarrollo del ámbito teórico-cognitivo, asumido por una parte de positivo, y que se expresa en la tarea que emprende «el pensamiento sistemático con la imagen del mundo, [tarea] que aumenta su dominio teórico de la realidad mediante la utilización de conceptos abstractos cada vez más precisos»[22]. Una racionalización equivalente a intelectualización en cuanto proceso necesario para la configuración del sentido de la imagen del mundo desde el aumento de la complejidad de las estructura formal y sistematización de los patrones interpretativos de la realidad: en la intelectualización concurren tanto un saber técnico de ordenamiento de la realidad, como una valoración normativa que persigue la orientación de un mundo con sentido. Y, por otra parte, de negativo, es decir, sinónimo de desencantamiento o desacralización progresiva del mundo natural y social, dejando al mundo a merced de una totalitaria interpretación de dominio racional que el progreso científico y el positivismo científico representan:

> El "desencantamiento del mundo" es un proceso que atraviesa los tiempos modernos. No se realiza plenamente. Se desarrolla, reitera, diversifica y continúa. No termina nunca, e incluye la filosofía, las ciencias y las artes, tanto como los modos de ser, pensar, sentir, actuar, imaginar y fabular. Se traduce como formas de sociabilidad, de organización del trabajo y la producción, las relaciones, los procesos y estructuras de dominación y de apropiación, enajenación y emancipación[23].

Entiende Weber el desarrollo de la modernidad como aquel proceso de diferenciación que se produce al interior del concepto tradicional de razón como razón sustantiva –facultad encargada de establecer el orden racional de las cosas y del mundo, expresado en una estructura racional consistente y con un valor objetivo. De tal forma, constituye un criterio de valoración y decisión en relación a los diferentes y restantes usos de razón (teórica, práctica, científica, técnica, etc.)–, ahora separada en esferas autónomas a partir de una radical desconfianza respecto del optimismo ilustrado e impulsada por la certidumbre del sujeto sobre el rol de la racionalidad progresista como factor de soluciones futuras, pues supondría el advenimiento e instalación de, por una parte, la formalización, instrumentalización y burocratización del mundo de acuerdo a una lógica sistémica interna, que tejería la "jaula de hierro" o "férreo estuche" en el cual los sujetos quedarían atrapados por las normativas de la racionalidad instrumental –este tipo de racionalidad supone una orientación basada en reglas técnicas que descansa en el conocimiento empírico. Sus características centrales es ser subjetiva, formal, procedimental, calculadora y neutral, manifestando su inclinación por el orden, la clasificación, el procedimiento eficaz y rentable independiente del contenido de las valoraciones– expresada en macro-organizaciones formales, rígidas y opresoras autónomas al control humano y político, y por otra, el desencantamiento del mundo, es decir, la racionalización total de la vida a partir de la disolución efectuada por la racionalidad

21 WEBER, M (1983). *Op. cit.,* p. 164.

22 *Ibíd.,* p. 215.

23 IANNI, O (2000). *Enigmas de la modernidad-mundo*. México, Siglo XXI, p. 215.

instrumental de la racionalidad sustantiva sobre la que se fundan los sistemas de significado y sentido humanos:

> Weber se concentra en el proceso de la modernización social, que avanza gracias al tándem entre el Estado administrador y la economía capitalista. Sobre la base de la diferenciación funcional entre Estado y economía, ambas partes se complementan: un aparato administrativo dependiente de los recursos fiscales y una economía de mercado institucionalizada en términos de derecho privado, que, por su parte, depende de un marco de condiciones y de unas infraestructuras garantizadas estatalmente[24].

La organización racional de la modernidad, entonces, es un destino inapelable para el sujeto, y este destino tiene las imágenes weberianas de "jaula de hierro" y "desencantamiento del mundo" como coordenadas del nuevo ordenamiento sistemático de la civilización moderna. La referencia que hace Weber sobre la naturaleza paradójica de la modernidad tiene que ver con su proceso de racionalización que, luego de haber sido un mecanismo indispensable para la liberación del hombre y el desarrollo de su creatividad transformadora, le conduce a un confinamiento progresivo en un sistema deshumanizado, tiene que ver con una concepción crítica-individualista de modernidad que critica la fe desmedida en el progreso, en un proceso de «intelectualización y racionalización [que] significan que se sabe o se cree que en cualquier momento en se *quiera* se *puede* llegar a saber que, por tanto, no existen en torno nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser *dominado mediante el cálculo y la previsión*. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo. [Por tanto] cabe preguntarse si todo este proceso de desencantamiento, prolongado durante milenios en la cultura occidental, si todo este "progreso" en el que la ciencia se inserta como elemento integrante y fuerza propulsora, tiene algún sentido que trascienda de lo puramente práctico y técnico[25], cuyo eje se encuentra en la transformación de la racionalidad que transita desde una racionalidad sustantiva hacia una racionalidad formal, borrando el horizonte de objetivos últimos de acción y homologando el destino del sujeto por el destino material de la mecánica moderna, socavando la base social de significado autónomo y racional de los sujetos:

> Max Weber introduce el concepto de racionalidad para definir la forma de la actividad económica capitalista, del tráfico social regido por el derecho privado burgués, y de la dominación burocrática. "Racionalización" significa en primer lugar la ampliación de los ámbitos sociales que quedan sometidos a los criterios de la decisión racional. Paralelamente, a esto corre, en segundo lugar, la industrialización del trabajo social, con la consecuencia de que los criterios de la acción instrumental penetran también en otros ámbitos de la vida (urbanización de las formas de la existencia, tecnificación del tráfico social y de la comunicación). En los dos casos se trata de la implantación del tipo de acción que es lo racional con respecto a fines: en el segundo caso esa implantación afecta a la organización de los me-

24 HABERMAS, J (2000a). *La constelación posnacional. Ensayos políticos*. Barcelona, Paidós, p. 178.

25 WEBER, M (1975). *El político y el científico*. Madrid, Alianza, p. 200.

> dios, y en el primero a la elección entre posibles alternativas. Finalmente, la planificación puede ser concebida como una modalidad de orden superior de la acción racional con respecto a fines: tiende a la instauración, mejora o ampliación de los sistemas de acción racional mismos. La progresiva "racionalización" de la sociedad depende de la institucionalización del progreso científico y técnico. En la medida en que la ciencia y la técnica penetran en los ámbitos institucionales de la sociedad, transformando de este modo a las instituciones mismas, empiezan a desmoronarse las viejas legitimaciones[26].

La reacción de Weber ante los derroteros específicos de la dinámica de racionalización sociocultural de la tradición occidental, de la autocomprensión moderna y de su proceso de diferenciación binaria de las esferas del saber, es retratándola como el triunfal *pathos* positivista de su racionalidad científica, el irreversible "apropiacionismo administrativo" de las instituciones político-económicas, como la "autodivinización de la razón" explicada por la "significación cultural de desencantamiento" (racionalización, intelectualización y racio-cientización) del mundo[27] y, finalmente como un "descentramiento cosmovisional" que altera las perspectivas iluminadas sobre el futuro y que trastoca las jerarquías de valor sustituidas por un sistema de medida/magnitud. Este desencantamiento del mundo tiene su inicio en las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, las rechaza por considerarlas supersticiosas y sacrílegas en su búsqueda de todo medio mágico para la salvación. El significado profundo de esta progresiva intelectualización y racionalización como tal, reside en la conciencia o en la fe según la cual para poder sólo basta querer, es decir, todas las cosas en principio, pueden ser dominadas por la razón. Y esto es lo que significa un desencantamiento del mundo: que ya no es preciso recurrir a la magia para dominar o para congraciarnos con los espíritus como hacen los salvajes que creen en poderes semejantes, pues la razón y los medios técnicos han asumido esta función.

En fin, los ámbitos significativos de la sociedad moderna ya no están centradas en el sujeto, sino en la «institucionalización de la acción teleológica sobre todo en los dos sectores dinámicos centrales: Estado y economía»[28]. Ambas organizaciones racionales de la sociedad, actúan conforme a un *telos* de eficiencia y productividad laboral, formal, administrativa y funcional: «el estado burocrático está hecho a medida de la acción administrativa especializada –planteada en términos de racionalidad teleológica– de los funcionarios, mientras que el modo de producción de la economía de mercado se adecua a la elección racional y a la fuerza laboral cualificada de cuadros directivos y trabajadores»[29].

La consecuente racionalización de las organizaciones e instituciones modernas, se funda en una consistente elección de la ciencia como valor humano frente al místico o religioso: el reino de la inmanencia con sus conflictos entre cosmovisiones y la pérdida de la totalidad-unidad:

26 HABERMAS, J (1989a). *Ciencia y técnica como 'ideología'*. Madrid, Tecnos, pp. 53-54.

27 WEBER, M (1983). *Op. cit.,* p. 83.

28 HABERMAS, J (2000b). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Taurus, p. 178.

29 *Ibíd.*, p. 179.

> Pero allí donde el conocimiento racional empírico realiza consecuentemente el desencantamiento del mundo, transformándolo en un mecanismo causal, aparece plena la tensión contra el postulado ético de que el mundo es un universo ordenado por Dios y que, por tanto, se rige por un *sentido ético*. En efecto, la consideración empírica del mundo, y también la matemáticamente orientada, genera por principio el rechazo de toda consideración del mundo que pregunte por un "significado" del acontecer intramundano. Todo avance del racionalismo de la ciencia empírica desplaza progresivamente la religión de lo racional hacia lo irracional, convirtiéndola en el poder suprapersonal irracional o antirracional por antonomasia[30].

La dialéctica del progreso negativiza y desrealiza la razón humana, ya que ésta no se concibe como el resultado del despliegue histórico, sino como una ruptura en el continuo devenir del progreso y obstáculo para la acción burocrática de la racionalidad instrumental. La capacidad humana de construirse y destruirse expresa un despropósito entre el poder que alcanzamos y el saber que proyectamos, entre las técnicas que disponemos y la ética que practicamos. Weber preveía que el destino de nuestra época se caracteriza por la "racionalización" y la "intelectualización" expresadas en el desencantamiento del mundo, por la desaparición de la magia, de los espíritus, de los demonios, por la extinción del profetismo en manos del triunfo de la racionalidad instrumental y del *ethos* económico del capitalismo moderno –la racionalidad– consiste en la conjunción entre el afán de lucro –no de valor– y la organización burocrática del trabajo que «ha canibalizado cualquier negatividad, la de la historia y la del trabajo, en tono sarcástico; literalmente: es el devorador de la sustancia misma del ser humano, para transformarla en su esencia de ser productivo. Ha devorado la dialéctica sin mayores miramientos, mediante la asunción paródica de los términos opuestos, mediante la superación paródica de sus propias contradicciones. Lo que estamos presenciando es el triunfo paródico de la sociedad sin clases, la realización paródica de todas las metáforas utópicas: el hombre del ocio, el pluralismo transdisciplinario, la movilidad y disponibilidad de todos los signos»[31]:

> La intelectualización y racionalización crecientes *no* significan, pues, un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significan que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se *quiera* se *puede* llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser *dominado mediante el cálculo y la previsión*. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo. A diferencia del salvaje, para quien tales poderes existen, nosotros no tenemos que recurrir ya a medios mágicos para controlar los espíritus o moverlos a piedad. Esto es cosa que se logra merced a los medios

30 WEBER, M (1983). *Op. cit.,* p. 553.

31 BAUDRILLARD, J (1997). *La ilusión del fin o la huelga de los acontecimientos*. Barcelona, Anagrama, pp. 83-84.

técnicos y a la previsión. Tal es, esencialmente, el significado de la intelectualización[32].

Tal como se plantea aquí, occidente opera una modalidad de "racionalidad" que desemboca en un proceso desmitificador de mundo y/o desmoronamiento del imaginario religioso deviniendo en una "cultura profana" donde «los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí»[33]:

> La "racionalidad" en el sentido de Max Weber muestra aquí su doble rostro: ya no es sólo la instancia crítica del estado de las fuerzas productivas, ante el que pudiera quedar desenmascarada la represión objetivamente superflua propia de las formas de producción históricamente caducas, sino que es al mismo tiempo un criterio apologético en el que esas mismas relaciones de producción pueden ser también justificadas como un marco institucional funcionalmente necesario. A medida que aumenta su fecundidad apologética, la "racionalidad" queda neutralizada como instrumento de la crítica y rebajada a mero correctivo *dentro* del sistema; lo único que todavía puede decirse es, en el mejor de los casos, que la sociedad está "mal programada". En la etapa del desarrollo científico y técnico, las fuerzas productivas parecen entrar, pues, en una nueva constelación con las relaciones de producción: ya no operan a favor de la ilustración como fundamento de la crítica de las legitimaciones vigentes, sino que se convierten en las mismas en base de la legitimación[34].

Una cultura moderna occidental como producto de que «las ciencias experimentales modernas, […] las artes convertidas en autónomas, y con las teorías de la moral y el derecho fundadas en principios, se desarrollaron aquí esferas culturales de valor que posibilitaron procesos de aprendizaje de acuerdo en cada caso con la diferente legalidad interna de los problemas teóricos, estéticos y práctico-morales»[35]. Es decir, las esferas de valor (cognitivas, normativas y expresivas) se autonomizan y pierden el vínculo con la realidad y con el sujeto que las experimenta, ahora de forma inconexa, lo que genera la autonomía de las prácticas sociales (conocimiento, autoregulación moral y política, y las expresiones artísticas):

> De esta manera, se decía que en las sociedades complejas modernas los criterios de validez en el ámbito del conocimiento (las discusiones en torno a la verdad/falsación de los enunciados científicos y descriptivos), en el ámbito de la justicias (los diversos modelos de teorías de lo justo o lo correcto), en el ámbito individual (las formas de la autenticidad de los sujetos, tanto en términos éticos como en su autopresentación expresiva) y en el ámbito estético (los debates sobre qué se pue-

32 WEBER, M (1975). *Op. cit.*, p. 201.

33 *Ibíd.*, p. 231.

34 HABERMAS, J (1989a). *Op. cit.*, p. 57.

35 HABERMAS, J (1989b). *El discurso filosófico de la modernidad. (Doce lecciones)*. Madrid, Taurus, p. 11.

> de entender como arte mismo y sobre los diversos criterios o factores que se consideran relevantes para definir cualquier producto cultural como producto artístico) caminaban por rutas distintas y, sobre todo, se configuraban en prácticas y en instituciones diferentes[36].

A lo que nos conduce interpretar modernidad cargada de "procesos" y vaciada de "progresos", es a insertar la existencia humana con su articulación de sentidos, motivaciones, intenciones y finalidades, con su horizonte de razones y alcances de *sus* significados, merced a considerar que:

> Si el programa moderno entendía que esas lógicas y esas prácticas mantenían entre sí alguna suerte de equilibrio, bien sea ya en programa epistemológico determinado (pensemos, en Kant y en el neokantismo) o bien sea en alguna suerte de modelo social (y pensemos, a estos efectos, tanto en la perspectiva analítica de Weber como en los modelos políticos del liberalismo), la sensibilidad crítica –por ejemplo, tal como se expresó en la Escuela de Frankfurt– acentuó siempre en la diferenciación de lógicas, prácticas e instituciones conlleva no pequeñas dosis de ambigüedad: por una parte, la dimensión sentido (el lugar en el que se clarifica y articula el significado de la acción y donde se establecen los procesos sociales que lo dotan de coherencia explicativa) no le corresponde ya, en exclusiva, a ninguna de esas lógicas diferenciadas y, a diferencia de las sociedades no modernas y no racionalizadas, permanece en una esfera en cierto sentido indiferenciada, sin instituciones que la vehiculen en exclusiva; pero, por otra, la misma autonomía de esas lógicas permite que algunas de entre ellas se apresuren a reclamar el privilegio de acaparar y monopolizar la dimensión sentido que ha quedado en un difuminado estatuto[37].

En este sentido, la modernidad no es sólo una expresión más de cambio en la historia, sino que la dinámica transformativa afecta a la misma modernidad, y así se nos presenta entonces como: «a) la época […] del abandono de la visión sacra de la existencia y de la afirmación de esferas de valor profano; en suma, se caracteriza por la secularización; b) el punto clave de la secularización en el plano conceptual es la fe en el progreso (o la ideología del progreso) que se constituye en virtud de una readopción de la visión judeocristiana de la historia, en la cual se eliminan "progresivamente" todos los aspectos y referencias trascendentes, puesto que precisamente para escapar al rasgo de teorizar el fin de la historia (que es un riesgo cuando no se cree ya en otra vida en el sentido predicado por el cristianismo), el progreso se caracteriza cada vez más como un valor en sí; el progreso es tal cuando se encamina hacia un estado de cosas en el cual es posible un ulterior progreso; c) la secularización

36 THIEBAUT, C (1996). "La mal llamada postmodernidad (o las contradanzas de los moderno)", in: BOZAL, V (Ed.). *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, vol. II, Madrid, Visor, p. 380.

37 *Ibíd.*, p. 381.

extrema de la visión providencial de la historia equivale simplemente a afirmar lo nuevo como valor fundamental»[38].

En este sentido, la modernidad, es el quicio del cambio y éste, es el sentido de la modernidad e instaura la variabilidad, la mutabilidad, la metamorfosis como códigos fundamentales de la vida social:

> La mentalidad moderna nació junto con la idea de que *el mundo puede cambiarse*. La modernidad consiste en el rechazo del mundo tal como ha sido hasta el momento y en la resolución de cambiarlo. La forma de ser moderno estriba en el cambio compulsivo y obsesivo: en la refutación de lo que "es meramente" en el nombre de lo que podría y, por lo mismo, debería ocupar su lugar. El mundo moderno es un mundo que alberga un deseo, y una determinación, de desafiar […] su mismidad. Un deseo de hacerse diferente de lo que es en sí mismo, de rehacerse y de continuar rehaciéndose. La condición moderna consiste en estar en camino. La elección es modernizarse o perecer. La historia moderna ha sido, por consiguiente, una historia de diseño y un museo/cementerio de diseños probados, agotados, rechazados y abandonados en la guerra en curso de conquista y/o desgaste librada contra la naturaleza[39].

El diseño del cambio modulado por la modernidad, tiene su conato en una realidad moldeable bajo presupuestos preestablecidos, pero carentes de una fiabilidad intrínseca, pues sólo «"tiene sentido" en la medida en que, en el mundo existente, no todo es como *debería* ser. Y, lo que es aún más importante, hace valer sus méritos disponibles o esperados de hacer las cosas diferentes. La meta del diseño consiste en dibujar más espacio para "lo bueno" y menos espacio, o ninguno, para "lo malo". Es lo bueno lo que convierte a lo malo en lo que es: malo. "Lo malo" es el residuo del perfeccionamiento»[40].

Este esquema, es el diseño que viene a reemplazar las leyes de la naturaleza que escapan del control humano. En esta incapacidad se programa la empresa moderna de reemplazo de las leyes de la naturaleza por leyes de factoría humana, ya que la «modernidad es una condición de diseño compulsivo y adictivo»[41] que como el "pensamiento destructivo" de Benjamin, es una tarea anti-institucional, anti-moderna en el sentido de proliferación de perspectivas que rompen la aspiración de validación universalista de la modernidad y de su proyecto: "El carácter destructivo no ve nada duradero […]. Como por todas partes ve caminos está siempre en la encrucijada. En ningún instante es capaz de saber qué traerá consigo al próximo. Hace escombros de lo existente, y no por los escombros mismos, sino por el camino que pasa a través de ellos"[42].

38 VATTIMO, G (1990). *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger.* Barcelona, Península, p. 92.

39 BAUMAN, Z (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias.* Barcelona, Paidós, p. 38.

40 *Ibíd.*, p. 44.

41 *Ibíd.*, p. 46.

42 BENJAMIN, W (1990). *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia.* Buenos Aires, Taurus, p. 161.

El proceso de "cambio" –que sólo ve la superficie de la realidad y no su relieve de sentido con su ojo cíclope–, es sinónimo de mutabilidad material, de modernización efectiva de la realidad, una acción que, como destaca Bauman, es una acción de licuefacción de la realidad y de los márgenes modernos, lo fluido es una sustancia que no puede mantener su forma a lo largo del tiempo. Y ese es el rasgo de la moderna cultura occidental entendida como modernización obsesiva y compulsiva. La modernidad sólida mantenía la ilusión de que este cambio modernizador acarrearía una solución permanente, estable y definitiva a los problemas, específicamente a la ausencia de cambios que hacía peligrar el dinamismo histórico.

Así, la modernización en la modernidad sólida transcurría con la finalidad de lograr un estadio en el que fuera prescindible cualquier modernización ulterior. Sin embargo, en la modernidad líquida la modernización sigue operando de manera indolente, pues resuelve un problema acuciante del momento, pero con ello no desaparecerán los futuros problemas. Cualquier gestión de una crisis crea nuevos momentos críticos, y así en un proceso sin fin. En otras palabras: la modernidad sólida fundía los sólidos para moldearlos de nuevo y así crear sólidos mejores, mientras que ahora la modernidad funde sin solidificar después, quedándose sólo con los residuos, con los restos y no los resultados de la operación.

Entonces –y siguiendo esta línea argumentativa–, si por modernidad concebimos al desarrollo de la racionalidad normativa que apunta a la autodeterminación política y moral, por modernización, la entenderemos como aquella readecuación operativa de las proyecciones cognitivas y morales, los procedimientos sistémicos y las tecnologías de la racionalidad instrumental sobre pivotes tecnológico-pragmáticos, que apunta al cálculo y control de los procesos sociales y naturales incorporando cambios cuantitativos en los niveles económicos, tecnológicos y culturales. Su especificidad radica en la difusión y aplicación en la cotidianeidad práctica de la vida de los descubrimientos científicos a partir de la revolución científica. Por ello, se expresa en la flagrante simultaneidad entre la asimilación y la aplicación de los conocimientos, como también en una incuestionable interiorización y psicologización de los valores transmitidos[43] por este desarrollo:

> «El vocablo "modernización" se introduce como término técnico en los años cincuenta [y] se refiere a una gavilla de procesos acumulativos y que se refuerzan mutuamente: a la formación de capital y a la movilización de recursos; al desarrollo de las fuerzas productivas y al incremento de la productividad del trabajo; a la implantación de poderes políticos centralizados y al desarrollo de identidades nacionales; a la difusión de derechos de participación política, de las formas de vida urbana y de la educación formal; a la secularización de valores y normas, etc.»[44].

Desde sus inicios como temática sociológica y filosófica (Marx, Comte, Tönnies, Durkheim, Weber), la modernización ha representado una lógica "disyuntiva" y "antitética" referida a la sociedad, es decir, como paso –cambio social, transformación estructural, ajuste interno– de un modo de producción pre-capitalista a uno capitalista; de una sociedad

43 SOLÉ, C (1998). *Modernidad y modernización*. Barcelona, Anthropos, pp. 13-29.

44 HABERMAS, J (1989b): *Op. cit.,* p. 12.

agraria a una sociedad industrial; de una comunidad a una sociedad civil; de una solidaridad mecánica a una orgánica; y, de una racionalidad substancial a una razón instrumental.

El avance científico se ve impulsado por la fuerza correspondiente que se resta a la tradición y a la decisión individual retrotraída, es decir, frente al retroceso de la tradición, de la voluntad individual y de la toma de decisiones en lo social, la ciencia avanza exponencialmente: desmitologiza la realidad y el universo; el capitalismo opera una desvinculación a los siervos de la gleba; la secularización se encarga de debilitar el poder y legitimidad religiosa; y el individualismo en disminuir los lazos familiares.

En este sentido, la modernización se define como un proceso de adaptación de las instituciones tradicionales de una sociedad que realiza las funciones rápidamente cambiantes, permitiendo el manejo o control del hombre sobre su medio ambiente exigiendo una necesaria acoplación de las funciones tanto intelectuales como tecnológicas desarrolladas globalmente.

De lo anterior, finalmente, se entiende que los mecanismos que definen a la modernización sean los de "aceleración" y "masividad" de aquellos descubrimientos y avances científicos de aplicación de métodos y técnicas aplicados a los asuntos humanos, por ello las expresiones más propias y ajustadas de la modernización resulten ser las de mercado y desarrollo científico-tecnológico como dispositivos de integración transnacional operados por una razón instrumental triunfante y homogeneizante ahora en red global:

> Pero cuando el legado de la Ilustración se extendió, y fue desenmascarado, se puso al descubierto el triunfo de la razón instrumental. Esta forma de razón afecta e invade toda la vida social y cultural, abarcando las estructuras económicas, jurídicas, administrativas, burocráticas y artísticas. El crecimiento de la "razón instrumental" no conduce a una realización concreta de la libertad universal sino a la creación de una "jaula de hierro" de racionalidad burocrática dentro de la cual nadie puede escapar[45].

Weber, en fin, describe el significado de la experiencia «en la época de la fragmentación, de la especialización de los lenguajes científicos y de las capacidades técnicas, del aislamiento de las esferas de interés, de la pluralización de los roles sociales de todo sujeto individual –en definitiva, en la época de la racionalización moderna»[46].

HABERMAS Y EL CONSENSUADO ESCRUTINIO DE LA MODERNIDAD

El diagnóstico realizado por Weber sobre la modernidad y su proceso de desencantamiento del mundo y la injustificada reducción de la actividad racional a una actividad utilitario-estratégica desprovista de su carácter veritativo y de su orientación valórica, la esgrime Habermas para justificar y orientar su propuesta teórico-crítica respecto a la modernidad y la "paradoja de la racionalización", distinguiendo "sistema" –estudio de la sociedad como sistema complejo en que subsisten estructuras subyacentes que interactúan entre sí como también imperativos sistemáticos como asimismo dinámicas integración y ruptura–

45 PICÓ, J (Comp.,) (1988). *Op. cit.*, p. 18.

46 VATTIMO, G (2004). *Op. cit.*, p. 26.

y "mundo vital" –que da un rol creativo a los actores sociales al momento de crear, negociar y reconstruir el sentido social de su mundo cotidiano– como «el universo que se da por supuesto en la actividad social cotidiana […], un conjunto […] de las formas de vida dentro de las cuales se desarrolla la conducta cotidiana»[47].

La concepción revisionista o consensual sobre la condición moderna del saber y de los elementos constituyentes de la cultura moderna ilustrada ahora alineados de manera eficiente para cumplir el cometido para el que habían sido asignados, se funda en la noción de "proyecto" y en el afán "reconstructor" del pensamiento neomoderno ilustrado de Habermas –heredero del giro lingüístico y del entendimiento intersubjetivo de cuño weberiano, neokantiano y de las ciencias del espíritu– con su consenso universal apologético e institucionalizador por medio del diálogo de argumentaciones sobre la defensa de la modernidad como proyecto y el idealismo subjetivo, entendiendo por sujeto individual moderno desde una valoración sustantiva de su estructura, de su libertad y de su capacidad racional y crítica para construir su "mundo de la vida" y escapar de la "jaula de hierro" del sistema económico capitalista y gestiones administrativas para participar en la creación social de sentido: «el proceso de desarrollo capitalista ha acabado socavando los "residuos de tradiciones preburguesas" de los que "parasitariamente se nutría" el capitalismo liberal. Las visiones tradicionales del mundo resultaron ser socioestructuralmente incompatibles con la expansión de la esfera de "la acción estratégico-utilitarista, esto es, con la "racionalización" (Weber) de áreas de la vida en otro tiempo reguladas por tradiciones; al mismo tiempo resultaron ser cognitivamente incompatibles con el crecimiento de la ciencia y de la tecnología y con la difusión de los modos científico-técnicos de pensamiento que la generalización de la escolarización formal propuso. Como resultado, los residuos de tradiciones pre-burguesas que contribuyeron a fomentar el privatismo civil y familiar-profesional están siendo "desmontados de forma no renovable"»[48].

Establece García Canclini las siguientes características de este "proyecto" moderno: es un «proyecto emancipador [que se manifiesta en] la secularización de los campos culturales, la producción autoexpresiva y autoregulada de las prácticas simbólicas y su desenvolvimiento en mercados autónomos [y también] la racionalización de la vida social y el individualismo.» Además, es un «proyecto expansivo [que] busca extender el conocimiento y la posesión de la naturaleza.» Por ello también es un «proyecto renovador [el cual intenta] reformar una y otra vez los signos de distinción que el consumo masificado desgasta», y por último, es un «proyecto democratizador [pues] confía en la educación, la difusión del arte y los saberes especializados para lograr una evolución racional y moral»[49]. Lo que subyace a esta consideración, es el posicionamiento agente del "dogma del conocimiento moderno", es decir, la convicción de que el sujeto racional piensa, siente y actúa bajo la figura de principios, que luego se transforman en leyes consideradas naturales, esenciales y originarias para la nueva condición racional esquematizada por procedimientos cognoscitivos, éticos y estéticos de corte universal, persuadiéndolo de poseer una verdad inequívoca, ob-

47 GIDDENS, A (1991). "¿Razón sin revolución?. *La Theorie des kommunikativen Handelns* de Habermas", in: GIDDENS, A et. al. (1991). *Habermas y la modernidad*. Madrid, Cátedra, pp. 162-163.

48 McCARTHY, Th (1998). *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid, Tecnos, p. 430.

49 GARCÍA CANCLINI, N (1989). *Las culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* México, Grijalbo, pp. 31-32.

jetiva, positiva; como asimismo de una apreciación estética definitiva –la razón como medida y proporción de la facultad y experiencia original y originaria– y, en fin, de la posesión del bien como ley y norma universal de comportamiento:

> La modernidad se puede caracterizar […] como un fenómeno dominado por la idea de la historia del pensamiento [de una] progresiva "iluminación" que se desarrolla sobre la base de un proceso cada vez más pleno de apropiación y reapropiación de los "fundamentos", los cuales a menudo se conciben como los "orígenes", de suerte que las revoluciones, teóricas y prácticas, de la historia occidental se presentan y se legitiman por lo común como "recuperaciones", renacimientos, retornos. La idea de "superación" […], concibe el curso del pensamiento como un desarrollo progresivo en el cual lo nuevo se identifica con lo valioso en virtud de la mediación de la recuperación y de la apropiación del fundamento-origen [que dona una] dimensión ontológica a la historia [dando] significado determinante a nuestra colocación en el curso de la historia[50].

Habermas intenta restituir la vigencia de lo universal y así, ahuyentar los fantasmas de la desfundamentación de los valores de la racionalidad moderna. Lo hace apelando al relato emancipador como motor del pensamiento filosófico del proyecto moderno y de las posibles sujeciones expulsadas por la misma modernidad, manteniéndose dentro de los márgenes de la misma historia moderna ilustrada. Con motivo del recibimiento del Premio Adorno, Habermas en su discurso titulado "La modernidad: un proyecto inacabado"[51], defendía la vigencia de los valores modernos y su programa de "rectificación" o "re-encauzamiento" de la modernidad frente al advenimiento de nuevos conservadurismos estéticos, políticos y culturales, y lo hacía frente a la tesis que diagnosticaba a nuestra época de "antimoderna", expresión que «traduce una corriente afectiva que ha penetrado en todos los poros de los ambientes intelectuales y ha permitido articular teorías de la postilustración, de la postmodernidad, de la posthistoria, etc.; en resumen, que ha hecho aparecer un nuevo conservadurismo»[52]. Habermas se refiere al surgimiento de la ideología antimoderna de los jóvenes conservadores (de Bataille a Derrida, pasando por Foucault), de la corriente postmodernista de algunos conservadores viejos (Strauss, Jonas y Spaemann) y de la ideología postmodernista de los neoconservadores (Wittgenstein, Schmitt y Benn). Se enfrentan tres actitudes distintas: «por una parte los conservadores (Bell), que no quieren ser contaminados por el modernismo cultural, denuncian el proceso de secularización de los valores y auspician un retorno a posiciones anteriores a la modernidad; por otra los desconstructores y "postmodernos" (Lyotard, Derrida), que rehúsan todas las metanarrativas emancipadoras, las sustituyen por una multiplicidad de juegos de lenguaje y se aprestan a de-construir la lógica modernizadora; y, por último, los re-constructores reformistas (Habermas, Berman), que rechazan los discursos de unos y otros, tratan de desvelar el proceso selectivo de racionalización que se ha seguido hasta aquí denunciando sus patologías, y trabajan en la reconstrucción racional de las condiciones universales del desarrollo de la razón que nos

50 VATTIMO, G (1996). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna.* Barcelona, Gedisa, pp. 10-11.

51 HABERMAS, J (1988). *Ensayos políticos*. Barcelona, Península, pp. 265-283.

52 *Ibíd.*, p. 265.

guíe hacia un proyecto de modernidad compartido por todos»[53]. Polémica que encuentra su núcleo en la constatación de una sensibilidad nueva referente a la tradición, de que el término "postmodernidad" adquiere una presencia y estatuto insoslayable y de alcance global en los ámbitos del arte, la filosofía, la política, las ciencias humanas y sociales, como ruptura radical con la lógica del progreso en una discursividad absoluta.

Habermas elabora su conceptualización teórico-crítica a partir del concepto hegeliano de modernidad en tanto que problema[54], pero descentrado desde su inicio en la filosofía alemana a partir de Kant y su apertura de la época moderna[55]. La valoración que hace Habermas sobre el devenir histórico de la modernidad cultural ilustrada –criticando las tesis frankfurtianas sobre la disolución y retrogresión de la Ilustración en mitología o sobre la superación estética de la modernidad y su relación con las vanguardias o su temporal finalización histórica–[56], se basa en que la racionalidad instrumental científico-tecno-lógica, es un elemento dominador en la configuración cultural contemporánea, atentando tanto contra la construcción simbólica como también al "mundo de la vida" entendida esta categoría como el horizonte desde el cual se entienden las reproducciones de las actividades simbólico-sociales mediatizadas lingüísticamente: las modulaciones racionales modernas de ciencia y tecnología se han transformado en la fuerza productiva y reguladora de lo humano.

Este tratamiento profesionalizado de la tradición cultural destaca las estructuras intrínsecas de cada una de las tres dimensiones de la cultura. Aparecen las estructuras de la racionalidad cognitivo-instrumental, la moral práctica y la estético-expresiva, cada una de ellas bajo el control de especialistas que parecen más expertos en ser lógicos de estas particulares maneras que el resto de la gente. En consecuencia, ha crecido la distinción entre la cultura de los expertos y el gran público. Lo que corresponde a la cultura a través del tratamiento y la reflexión especializada no pasa inmediata y necesariamente a la praxis cotidiana»[57].

El ser humano ha asumido acríticamente el quehacer de la ciencia y la concretización social de la tecnología como formas de legitimación del poder político y económico en la sociedad capitalista, cancelando según Habermas, la dialéctica entre el "ser" y el "mundo" que instalaba y acreditada la presencia de la razón entre los sujetos. Tal paradoja «consistiría en que la racionalización del mundo vital fue la *precondición* y *punto de partida* de un proceso de racionalización y diferenciación sistémicos, que después se ha hecho más y más autónomo frente a las coacciones normativas incorporadas en el mundo vital, hasta que al final los imperativos sistemáticos comienzan a instrumentalizar el mundo vital y amenazan con destruirlo»[58].

La dialéctica instauradora de la razón moderna, ahora quebrantada, revela que se ha transitado desde la razón objetiva o instrumental a la par de un proceso de deshumaniza-

53 PICÓ, J (Comp.,) (1988) *Op. cit.*, pp. 44-45.

54 HABERMAS, J (1989b): *Op. cit.*, p. 61.

55 *Ibíd*., p. 312.

56 *Ibíd.,* pp. 135-162.

57 HABERMAS, J (1988). "Modernidad versus postmodernidad", in: PICÓ, J (Comp.,) (1988). *Op. cit.*, p. 94.

58 WELLMER, A (1991). "Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración", in: GIDDENS, A et. al. (1991). *Op. cit.*, p. 95.

ción basada en la producción y reproducción del capital. Aquella que ha traicionado a la condición humana a la que se debe, pues no sólo pretende establecerse como el eje de las transformaciones sociales del siglo XX, sino como paradigma de todo conocimiento, separando cultura y estructura social. Habermas hace referencia a lo anterior, insistiendo en la modernización social como aquel proceso de institucionalización de la acción racional respecto a fines bajo la forma de subsistemas: una economía de mercado y una burocrática administración estatal regulados por los requerimientos de la producción material de las sociedades complejas[59].

A pesar de los errores/horrores de la modernidad ilustrada, Habermas propone que en lugar de «renunciar a la modernidad como una causa perdida, deberíamos aprender de los errores de aquellos programas extravagantes que han intentado negar la modernidad»[60] y, por ello, refuta el proceso de racionalización como patrón autodestructivo de la Ilustración y cree que es necesario distinguir entre "modernidad como idea" y "modernidad como proyecto", y poder así rescatar las ideas fundamentales de la misma: una racionalidad diferenciadora para el desarrollo de una ciencia objetiva, una moralidad y una ley universales como también de un arte autónomo. Y frente a la instalación de la postmodernidad como una variable socio-cultural, Habermas la rechaza por no aportar una energética transformación utópica que supere la propuesta moderna ilustrada y su proyecto.

El relato moderno se fundaba en la posibilidad de establecer una suerte de comunicación o diálogo entre las diversas esferas de la experiencia humana con el fin de "homologar discursivamente" las diferencias entre sujeto y realidad, entre sujeto y objeto, que eran asumidas interpretativamente como parte de un orden y fundamento. La ambigua noción de proyecto en su inicio ilustrado aún conservaba ingredientes ideológicos, ideales, morales, estéticos y políticos que con el tiempo, se fueron concentrando en la noción de progreso como núcleo direccional de tal proyecto. La crisis de la noción de proyecto surge, específicamente, cuando la noción de progreso reemplaza el ímpetu emancipador de las esferas teórico-prácticas y lo homologa por el afán totalitario y desmedido del desarrollo instrumental de la razón.

Centrado en la consideración de la modernidad estética y de la adquisición de sus perfiles en la teoría del arte de Baudelaire y de las corrientes vanguardistas, alcanza su culminación con los dadaístas y los super-realistas, Habermas se pregunta sobre los que hay detrás de esta consideración estética de modernidad: una «orientación hacia delante, la anticipación de un futuro indeterminado y contingente, el culto de lo nuevo implica en realidad la glorificación de una actualidad que da a luz pasados siempre determinados de nuevo subjetivamente»[61].

La subversión contra la tradición, la rebelión contra lo normativo, la neutralización del bien moral y de lo útil práctico, la destrucción y la diferencialización radical, el surgimiento de las energía centrífugas que devoran los márgenes, son los signos de autenticidad y legitimidad de la modernidad. Sin embargo, la modernidad expulsa de sí misma una aporía fundamental, la oposición entre modernidad cultural y modernización social, relación

59 HABERMAS, J (1987). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos.* Madrid, Cátedra, pp. 471-475.

60 HABERMAS, J (1988), in: PICÓ, J (Comp.,) (1988). *Op. cit.*, p. 98.

61 *Ibíd.*, pp. 267-268.

insana que mezcla necesidad y lejanía, obligatoriedad y sinsentido, que pone de «manifiesto las posiciones intelectuales que o bien propugnan la postmodernidad, o recomiendan el retorno a la premodernidad o rechazan de modo radical la Modernidad. Con independencia de las consecuencias problemáticas de la modernización social y también del punto de vista interno del desarrollo cultural, surgen motivos para la duda y la desesperación ante el proyecto de la Modernidad»[62], es decir, respecto la Ilustración.

El "proyecto de la modernidad" es una categoría que habla de una suerte de superación del ámbito artístico o estético, y está más bien, en estrecha relación con el proyecto socio-cultural de Ilustración. Siguiendo a Weber, Habermas se refiere a la separación de la expresión metafísico-religiosa de la razón sustantiva y su fragmentación tratadas en la Edad Moderna como cuestiones o temas, es decir, desde la deriva de las esferas axiológicas de la ciencia, la moral y el arte a puntos de vista específicos de la verdad, la justicia normativa, la autenticidad o la belleza, que serán tratada como cuestiones de conocimiento, de justicia o de gusto respectivamente.[63] La deriva hacia la consideración de las esferas de valor como cuestiones, se traduce en la elaboración profesional de especialistas de la crítica artística, en la «elaboración profesional de la tradición cultural bajo el aspecto de validez abstracta pone de manifiesto las peculiaridades normativas del complejo del conocimiento en los aspectos cognitivo-instrumentales, práctico-morales y estético-expresivo»[64], vale decir, los procesos de aprendizaje vienen a reemplazar las evoluciones lineales de la historia, escrita ahora de manera interna. Por otra parte, como un segundo aspecto, «aumenta la distancia entre la cultura de los expertos y el gran público. El crecimiento de la cultura por medio de la elaboración y reflexión especializadas no pasa *sin más* a disposición de la práctica de la vida cotidiana. La racionalización cultural amenaza más bien con *empobrecer* el mundo vital devaluado en su sustancia relacional.

Habermas entonces, intenta recuperar el equilibrio perdido en el proceso de diferenciación sistémica de esferas, con el fin de «tender un puente por encima del abismo que separa el discurso del conocimiento, del discurso de la ética y la política, franqueando así un pasaje hacia la unidad de la experiencia»[65]. Por tanto, este proyecto –formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración– consiste, en lo esencial «desarrollar las ciencias objetivadoras, los fundamentos universalistas de la moral y ética post-religiosa y el derecho y el arte autónomo, sin olvidar las características peculiares de cada uno de ellos y, al mismo tiempo, […] liberar de sus formas esotéricas las potencialidades cognoscitivas que […] manifiestan y aprovecharlas para la *praxis*, esto es, para una configuración racional de las relaciones vitales»[66]. Este es el optimismo perdido en el siglo XX por la inconfluencia de las potencialidades cognoscitivas en el progreso técnico, en el crecimiento económico y en la administración racional, es decir, las energía reguladoras de la razón moderna no afec-

62 JAUSS, HR (1976). *Las transformaciones de lo moderno. Estudio sobre las etapas de la modernidad estética.* Madrid, Visor, p. 272.

63 *Ibíd*., pp. 272-273.

64 *Ibíd*, p. 273.

65 LYOTARD, J-F (1996). *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona, Gedisa, p. 13.

66 HABERMAS, J (1988). *Op. cit.*, pp. 267-268.

tan a una experiencia vital condicionada por unas tradiciones ciegas[67]. Esta separación es el problema que surge de la particularidad de las esferas diferenciadas, que al mismo tiempo, manifiesta los intentos frustrado de "superar" las culturas de especialistas apartada de la experiencia de la vida cotidiana.

La intención revisionista de Habermas respecto al "proyecto de la modernidad", es de «aprender de los extravíos que han acompañado al programa de la Modernidad y de los errores del desvariado programa de superación [y no] dar por perdida la Modernidad y su proyecto. Quizás podamos tomar el ejemplo de la recepción del arte para *indicar* cuando menos una salida de las aporías de la Modernidad cultural»[68]. Habermas con esto, se refiere al lugar de la estética como aquella experiencia capaz de relacionar el ámbito estético con los problemas vitales, pues «la experiencia estética no sólo renueva las interpretaciones de las necesidades a cuya luz percibimos el mundo, sino que interviene al mismo tiempo en las interpretaciones cognoscitivas y las expectativas normativas y cambia la forma en que todos estos momentos remiten unos a otros»[69]. Se trata, en definitiva de utilizar ese poder exploratorio vitalmente orientador que surge de la percepción estética y sirve como guía al sentido de una biografía personal y social:

> Una reorientación diferenciada de la cultura moderna con una *praxis* de la vida cotidiana, basada en las herencias vitales, pero empobrecida por el mero tradicionalismo, solamente se conseguirá cuando la modernización capitalista *también* pueda orientarse por *otras* vías no capitalistas, cuando el mundo vital pueda extraer de sí instituciones que limiten la peculiar dinámica sistémica de los sistemas de acción económicos y administrativos[70].

En fin, Habermas intenta conciliar la "cultura de especialistas" con la "cultura vital" a partir de una apropiación compartida de una perspectiva de sentido, y con ello, ampliar la vida útil del proyecto de la modernidad gracias a la articulación comunicativa de las esferas axiológicas en instituciones que administren el desarrollo cognoscitivo o intelectual y el desarrollo económico con las expectativas práctico-morales y expresivo-estéticas[71], formuladas en una racionalidad centrada en el sujeto, pero horizontalizada en perspectiva comunicativa. Para Habermas la razón que se puede preguntar por el bien o por el mal, por lo justo o injusto, antes que ser un componente constitutivo del yo humano, es un producto de la interacción social, se construye en el contexto de la internalización de normas sociales. En Habermas, la moralidad se construye sobre la base de un proceso comunicativo libre de dominación. La vida colectiva se realiza a través de acciones comunicativas en las que los individuos están en posición de hablante y oyente tratando de entenderse. Esta acción comunicativa tiene unos requisitos de validez y unas reglas que suponen en todo caso, que las personas se reconozcan como interlocutores válidos.

67 JAUSS, HR (1976). *Op. cit.*, p. 274.

68 *Ibíd.*, p. 279.

69 *Ibíd.*, p. 280.

70 *Ibíd.*, p. 281.

71 HABERMAS, J (2000b). *Op. cit.*, pp. 169-198.

La propuesta habermasiana sobre la modernización de la razón moderna, descansa en la cuádruple distinción de la acción racional comunicativa: 1. la "teleológica": por la que el agente se conecta con el mundo objetivo, en la que racionalidad y verdad se derivan de la capacidad cognitiva y descriptiva de la realidad; 2. la "regulada por normas": aquella que guarda relación con los valores, los roles sociales, etc., que expresa una racionalidad unida a la rectitud de la acción con los enunciados normativos; 3. la "dramatúrgica": que expresa la acomodación de subjetividades en los planos públicos y/o privados respecto de las manifestaciones del otro, es decir cuando una subjetividad limita con otra subjetividad, orientadas a la autoafirmación[72]; y, 4. la "comunicativa": en la que las subjetividades buscan el entendimiento sobre una situación con el fin de coordinar un común acuerdo sobre sus planes de acción y con ello sus acciones, haciendo equivalente racionalidad con interpretación en aras a un consenso lingüístico expresado en un acuerdo sobre su sentido y comunitariamente aceptable[73].

La racionalidad al estar relacionada con el saber, establece como condición de tal relación que los sistemas simbólicos encarnen un saber y que los sujetos que actúan en él dispongan de un saber y, por ello, la racionalidad tiene que ver específicamente con el "uso" de ese conocimiento, y ocurre tanto en la racionalidad práctica (actuar racionalmente implica el empleo racional de la información cognitiva referidas a lo empírico, a las consecuencias previsibles, a los medios adecuados desde la técnica y la economía, etc., como también en la racionalidad teórica referida a una imagen intelectual omnicomprensiva de los sucesos que ocurren en el mundo[74].

La designación de la actividad de un sujeto centrado en la razón que modula su existir en oposición al sujeto medieval y a la tradición occidental judeo-cristiana, funda sus formas de vida en un nuevo reparto de referencias, ahora posibilitado por la constitución de una memoria histórica, filológica y hermenéutica escrita en referencia al progreso y desarrollo de las ciencias y de las técnicas, traducidos en una evolución acelerada del movimiento de las fuerzas productivas al servicio de un dominio sin precedentes sobre los procesos naturales; de un acceso empírico al mundo natural, objetivado como lugar de mirada de la ciencia y un racional afán dominador de la realidad.

Como causa de lo anterior –la secularización–, la modernidad engendra un nuevo principio ideológico-político como principio de juicio moral que sustituye a Dios por la Sociedad[75]. La sociedad vendrá reserva de los nuevos valores modernos y como contra-valores, se revelarán aquellos que no integren ni fortalezcan la eficacia del funcionamiento de la sociedad moderna: «la racionalización imponía la destrucción de los vínculos sociales, de los sentimientos, de las costumbres y de las creencias llamadas tradicionales, y que el agente de la modernización no era una categoría o una clase social particular, sino que era la razón misma y la necesidad histórica que preparaba su triunfo»[76].

72 HABERMAS, J (1987). *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social,* tomo I. Madrid, Taurus, p. 135.

73 *Ibíd.*, p. 124.

74 *Ibíd.*, p. 24.

75 TOURAINE, A (2000) *Crítica de la modernidad*. México, FCE, p. 23.

76 *Ibíd.*, p. 18.

Específicamente la modernidad –hasta aquí– se define como un proceso de secularización ligado íntimamente a la importancia atribuida a la dimensión temporal de la realidad, pues se trata, del paso de un orden recibido, creado por Dios a un orden producido socialmente por el sujeto moderno, por ello, se aleja de la fundamentación trascendente y reivindica la realidad social como un orden determinado por el sujeto como centro –antropológico y epistemológico– de la sociedad moderna. En tanto secularización de la tradición judeo-cristiana, la Modernidad confiere a la historia una dimensión ontológica en sentido estricto, puesto que no es sino «aquella época en la cual el ser moderno se convierte en un valor, más aún, en el valor fundamental al que todos los demás valores se refieren»[77].

La modernidad secularizadora instala un humanismo secularizado que prescinde de toda referencia a lo trascendental, tratando a la religión como un objeto más de la cultura y ya no como principio explicativo de los fenómenos físicos, psíquicos y existenciales ni tampoco como precepto normativo de la realidad social, restringiéndola en sus proyecciones socio-políticas y en la toma de decisiones sacro-estratégicas. La razón toma el espacio de lo sagrado y se hace fundamento exclusivo de lo individual y social, ensalzando al hombre y posicionando su finitud en perspectiva ilimitada.

Vemos, sin duda, que la modernidad no es sólo racionalización –ajuste de los medios a fines– y secularización –sustitución valórica y depotencialización de la ritualidad religiosa–, sino también subjetivación: una «penetración del sujeto en el individuo y por consiguiente la transformación –parcial– del individuo en sujeto»[78] haciéndose equivalente al proceso de separación entre el objeto-naturaleza y el sujeto-humano. El procedimiento de desvanecimiento del sujeto –que, por ejemplo: en Nietzsche y luego en Foucault alcanza un nivel aciago– se empieza a cumplir con la crítica estructuralista al programa epistemológico basado en categorías universalistas, racionalistas y subjetivizadoras de la Ilustración que luego se proyectan en diversas teorías contemporáneas, considerando la idea de hombre una creación histórica reciente –momento clásico ilustrado– como una noción destinada a su desaparición:

> El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizás también de su próximo fin. Si estas disposiciones desaparecieran como aparecieron, si […] oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII todo el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena[79].

Expresa también tensión histórica entre el espíritu del Renacimiento, el determinismo científico y el capitalismo con el espíritu de la Reforma, la libertad moral y el individualismo burgués que hace de idolatría del yo en búsqueda de la autenticidad, el proceso resultante es un capitalismo sin freno ético, haciendo del placer un modo de vida y justificación cultural del capitalismo[80]. Una modernidad subjetivada que introducirá ruptura, separa-

77 VATTIMO, G (1990). *Op. cit.*, p. 91.

78 *Ibíd.*, p. 209.

79 FOUCAULT, M (2005). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas.* Buenos Aires, Siglo XXI, p. 375.

80 BELL, D (1977). *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid, Alianza, pp. 33-34.

ción y tensión en la dualidad sujeto-razón y avanzará contra la unidad del mundo sagrado y mágico, contra una «unidad de un mundo creado por la voluntad divina, la razón o la historia [en otras palabras, contra] la correspondencia entre un sujeto divino y un orden natural y, consecuentemente, entre el conocimiento objetivo y el orden del sujeto»[81]. Este proceso variado, extenso y complejo diseña un diferenciado estado o temple de ánimo de la cultura occidental hiperracionalizada, develando nociones que la promulgan tales como fragmentación, pluralismo, irreductibilidad, dispersividad, homogeneidad, proliferación de la diferencia y radicalización de los márgenes, particularismo, autonomía y privatización del existir.

Los rasgos anteriormente expuestos, coinciden en tres características que le son fundamentales: término de la legitimación teológica del discurso-poder; surgimiento de la vida urbana como centro económico y cultural; y desplegamiento de la noción de razón en todos los campos de la existencia social, y que cobran sentido en los grandes descubrimientos de la física, en la explosión demográfica, en los sistemas masivos de comunicación, en la industrialización de la producción, en la automatización y racionalización del sistema productivo y administrativo y en el surgimiento del mercado capitalista. Además, en tanto que proceso creciente y excesivo de racionalización, sus estructuras sociales vienen determinadas por la empresa capitalista y el aparato estatal burocrático[82], personificadas en el proceso de objetivación de las categorías de la racionalidad instrumental que conduce a la progresiva racionalización de la sociedad; la secularización reflejada en la disyunción de los procesos de diferenciación social y sistémica; el surgimiento y consolidación de esferas independientes de producción de saber especializado guiadas por criterios autorreferenciales y de mercado; y, la emergencia de la subjetividad y su fijación como proceso de individuación cerrada:

> La vorágine de la vida moderna ha sido alimentada por muchas fuentes: los grandes descubrimientos en las ciencias físicas, que han cambiado nuestras imágenes del universo y nuestro lugar en él; la industrialización de la producción, que transforma el conocimiento científico en tecnología, crea nuevos entornos humanos y destruye los antiguos, acelera el ritmo general de la vida, genera nuevas formas de poder colectivo y de lucha de clases; las inmensas alteraciones demográficas, que han separado a millones de personas de su hábitat ancestral, lanzándolas a nuevas vidas a través de medio mundo; el crecimiento urbano, rápido y a menudo caótico; los sistemas de comunicación de masas, de desarrollo dinámico, que envuelven y unen a las sociedades y pueblos más diversos, los Estados cada vez más poderosos, estructurados y dirigidos burocráticamente, que se esfuerzan constantemente por ampliar sus poderes; los movimientos sociales masivos de personas y pueblos, que desafían a sus dirigentes políticos y económicos y se esfuerzan por conseguir cierto control sobre sus vidas; y, finalmente, conduciendo y manteniendo a

81 TOURAINE, A (2000). *Op. cit.*, p. 209.

82 HABERMAS, J (1989b): *Op. cit.*, pp. 136-143.

> todas estas personas e instituciones, un mercado capitalista mundial siempre en expansión y drásticamente fluctuante[83].

Conceptualización moderna de progreso que nos ha hecho beber de la fuente de la objetividad, comer el fruto del árbol de la ciencia y gozar del orgullo racional sobre la naturaleza: experiencias que expresan la problematización profunda del fundamento racio-iluminista de identificación entre los planos o esferas políticas, estéticas y filosóficas, y su relación con las esferas valóricas, religiosas, de sentido.

83 BERMAN, M (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad.* Madrid, Siglo XXI, pp. 1-2.

NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

Utopía y Praxis Latinoamericana / **Año 16. Nº 52 (Enero-Marzo, 2011) Pp. 105 - 113**

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social / ISSN 1315-5216
CESA – FCES – Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Hans Küng: trayectoria y obra*

Hans Küng: Career and Work

Manuel FRAIJÓ NIETO
Catedrático de Filosofía de la Religión. UNED, España.

RESUMEN

El texto destaca la trayectoria de H. Küng como teólogo y filósofo, a través de su concepción de la vida cristiana como una forma de ser en libertad donde la fe es la opción espiritual del hombre. También su defensa por el valor ético de la existencia compartida y la necesidad de un dialogar que haga posible un mundo de concordia y justicia. La influencia de Küng dentro y fuera de la Iglesia Católica es indiscutible, pues, su objetivo es redimir al mundo del mal que afecta a la humanidad.

Palabras clave: Fe, cristianismo, ética, diálogo, derechos humanos.

ABSTRACT

This article highlights the career of H. Küng as a theologian and philosopher through his conception of Christian life as a form of being in freedom where faith is man's spiritual option. It also mentions his defense of the ethical value of shared existence and the need for a dialog that would make a world of concord and justice possible. Kung's influence within and without the Catholic Church is indisputable, since his objective is to redeem the world of evil that affects mankind.

Key words: Faith, Christianity, ethics, dialog, human rights.

* *Lavdatio* leída el 7 de enero de 2011, en el acto de otorgamiento del Doctor *Honoris Causa* en Filosofía al Dr. Hans Küng, por la UNED, España.

Recibido: 19-01-2011 • Aceptado: 28-02-2011

En una página memorable de sus *Confesiones* escribe San Agustín:"No se van los tiempos en balde, ni pasan ociosamente por nuestros sentidos, antes bien, producen en nuestras almas efectos admirables. Venía y pasaba el tiempo un día tras otro, y viniendo y pasando los días, iba yo adquiriendo nuevas esperanzas y diferentes recuerdos" (*Confesiones*, libro IV, cap. 8).

Hace ya muchos años, tuve el privilegio de acompañar al profesor Hans Küng en algunas de sus esperanzas y recuerdos. Nuestro primer encuentro, preludio de muchos otros, se produjo, al comienzo de los años 70, en Tubinga, una ciudad que, según H. Küng, es "el mejor lugar del mundo para estudiar teología". Las gentes de aquella ciudad proclaman con orgullo que "Tubinga no tiene una universidad, es una universidad". Allí, en el Stift protestante, quedó para siempre el recuerdo de tres amigos y compañeros que marcarían de forma duradera el pensamiento filosófico-teológico del futuro. Me refiero, claro está, a Hegel, Schelling y Hölderlin. Juntos plantaron el "árbol de la libertad" en el patio del Stift. Era la gran efemérides de la Revolución francesa, cuna de tantas ilusiones y comienzo de nuevas formas de vida, presididas ante todo por el concepto de libertad. No en vano el primer volumen de las Memorias de H. Küng se titula *Libertad conquistada*. Tubinga genera pasión por la libertad. En su cementerio reposan los restos de otro grande de la libertad, E. Bloch. El epitafio en la tumba de este filósofo de la religión nos da la frase que más veces repitió durante su vida: *Denken heisst überschreiten* (pensar es trascender). Las calles de Tubinga están empedradas de filosofia y teología. Cualquiera de sus esquinas es un monumento al recuerdo y a la meditación.

Desearía resaltar, antes de adentrarme en las esperanzas de H. Küng, que diferentes países y universidades han otorgado ya 14 doctorados *honoris causa* (en teología, en derecho, en ciencias humanas, en filosofía) a nuestro ilustre huésped. Son numerosas las instituciones que le han concedido toda clase de premios y honores. España ha permanecido, hasta hoy, al margen de esta cadena de reconocimientos a este gran pensador y escritor, nombrado por el Papa Juan XXIII teólogo oficial –perito– del Concilio Vaticano II. Este es el motivo de que la Facultad de Filosofía de la UNED, a propuesta del departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política, decidiese, en su Junta de Facultad del día 30 de junio de 2009, solicitar la concesión del doctorado *honoris causa* para el hoy catedrático emérito de la universidad de Tubinga. Y es que, además de ser uno de los más destacados teólogos actuales, Küng ha prestado notables servicios a la filosofía, especialmente a la filosofía de la religión. Es más: pertenece a una tradición, la alemana, que no separa la teología de la filosofía. Los grandes teólogos alemanes lo son porque crearon apasionantes teologías filosóficas. Es posible incluso que el paso del tiempo sólo respete aquellos proyectos teológicos hondamente enraizados en una rigurosa y exigente reflexión filosófica. También parece justo señalar que las filosofías que se dejaron interpelar por los grandes proyectos teológicos tampoco registraron pérdidas. Pienso en el caso paradigmático de E. Bloch, pero por suerte la nómina es muy abultada.

Quisiera, en este acto solemne, recorrer algunos momentos clave del caminar esperanzado de H. Küng.

TEMPRANA INQUIETUD ECUMÉNICA

Todo comenzó, en 1957, con una fascinante tesis doctoral que, en pocos años, fue traducida a los principales idiomas europeos. Llevaba por título *La justificación. Doctrina de Karl Barth y una interpretación católica.* Su autor se atrevió con un tema que, desde los inicios de la Reforma, había dividido a católicos y protestantes. Con coraje y juventud, H.

Küng tendió puentes de diálogo y comprensión. Tomando como exponente del pensamiento protestante al gran teólogo K. Barth, Küng mostró que incluso en un asunto tan "maldito" –la justificación– era posible el entendimiento entre las dos grandes confesiones. Se trató de una obra ecuménica por excelencia. Un ecumenismo que ya nunca ha abandonado su quehacer filosófico-teológico. Durante muchas décadas fue director del Instituto de Estudios Ecuménicos de la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Tubinga. Desde ese espíritu ecuménico, abierto y universal, se ha aproximado a los grandes temas filosófico-teológicos que preocupan a los hombres y mujeres de nuestro tiempo.

La publicación de *La justificación* está encabezada por una carta de K. Barth, de la que deseo destacar este párrafo: "No quiero, por lo demás ocultarle que, considerando toda su conducta, le tengo a usted por un israelita *in quo dolus non est* –en quien no hay engaño– (Jn 1, 47)". La carta termina, con cierta emoción, deseando al joven autor de tan brillante tesis doctoral que venga sobre él el Espíritu: *veni creator Spiritus.*

Cincuenta años más tarde, uno tiene la impresión de que, efectivamente, el Espíritu ha venido y ha iluminado la vida y obra de H. Küng. Nada tiene de extraño que en el entierro de K. Barth, H. Küng fuese invitado a pronunciar una de las oraciones fúnebres ante su tumba. En tan solemne ocasión, además de destacar el luto universal, protestante y católico, por la muerte de su ilustre compatriota –tanto Barth como Küng son suizos y no alemanes, como se suele pensar, aunque a Küng alguien lo ha llamado "alemán de nacionalidad suiza"–, Küng dedicó a Barth dos grandes elogios:

1. que era *doctor utriusque theologie*, doctor en ambas teologías, de la protestante y de la católica;
2. que se había convertido en un testigo de la *fe común*, de la evangélica y de la católica.

Son elogios que los creyentes de ambas confesiones no dudan hoy en aplicar al gran teólogo que nos visita. El maestro y el discípulo, Barth y Küng, han recorrido senderos muy similares.

Entre paréntesis: Küng es un hombre generoso que siempre elogió y sintió admiración por los grandes maestros. Peregrinó, por ejemplo, a la tumba de Teilhard de Chardin, a 160 kilómetros de Nueva York. Le costó trabajo encontrar el sepulcro del gran paleontólogo y teólogo, a cuyo entierro, el domingo de resurrección de 1955, sólo había asistido una persona. Nada resaltaba la última morada de Teilhard. Küng constata lapidariamente: *Damnatio memoriae* (borrar el recuerdo). Con razón aquel buen jesuita que fue Teilhard dejó escrito: "Toda nueva verdad nace como herejía, tanto más cuanto más nueva sea". Su propia biografía corrobora la verdad de esta afirmación.

A la inquietud ecuménica de Küng pertenece también el libro *El concilio y la unión de los cristianos* (1960). Esta temprana publicación –unida a la ya citada, *La Justificación*– motivó que Elmer O'Brien lo llamase "el mayor talento teológico de nuestra década". El libro, traducido enseguida a numerosos idiomas, dio la vuelta al mundo y se convirtió en una especie de "profecía" del Concilio Vaticano II. ¡Su autor tenía 32 años! Sin duda, esta publicación jugó un papel importante en el nombramiento de Küng como "perito" del Concilio. Las aportaciones de Küng, Ratzinger y otros destacados teólogos tuvieron mucho que ver con el éxito de aquel Concilio, al que nuestro querido maestro José Luis López Aranguren llamó "el mayor acontecimiento del siglo XX".

PENSAR LA IGLESIA

Pero lo ecuménico conduce directamente a lo eclesial. Son las Iglesias las que deben abrirse al diálogo ecuménico e interreligioso. La preocupación eclesial fue, si nos atenemos a una secuencia cronológica, el segundo gran frente al que consagró sus energías nuestro joven teólogo. Seguimos en la década de los sesenta. En la actual anemia eclesial resulta difícil imaginar el entusiasmo y la esperanza que suscitaron libros como *Estructuras de la Iglesia* (1962) y *La Iglesia* (1967). Küng dibujaba el perfil de una Iglesia humilde, fiel al mensaje de Jesús, atenta a las necesidades del mundo y siempre dispuesta a renovarse. Una Iglesia profética y abierta a los signos de los tiempos. Una Iglesia valiente que contempla, en actitud de conversión, los abultados errores de su pasado. Este fue el sentido de las controvertidas obras *¿Infalible? Una pregunta* (1970) y *Falible. Un balance* (1973). Estos libros contienen una propuesta muy evangélica que continúa manteniendo toda su vigencia: lo nuestro no es la *ausencia de error* (infalibilidad), sino la *permanencia en la verdad* (indefectibilidad) a pesar de nuestros errores y pecados históricos. Küng vio en la infalibilidad un factor de inmovilismo y de innecesaria servidumbre a las decisiones magisteriales de un pasado muy lejano. De ahí que propusiera volver a estudiar tan controvertido tema.

Küng es fiel a la Iglesia. Ni en los peores momentos pensó en abandonarla. El suyo es un servicio crítico, vigilante, incómodo y arriesgado, pero necesario, imprescindible incluso. El Papa Pablo VI le hizo, en 1965, poco antes de finalizar el concilio Vaticano II, una "oferta de trabajo" que hubiera podido cambiar su biografía. Lo cuenta, con envidiable maestría literaria, el mismo Küng en el primer volumen de sus Memorias, *Libertad conquistada* (p. 553 ss.).

En el transcurso de una entrevista privada, Pablo VI le dice: "Cuánto bien podría hacer usted (...) si pusiera sus grandes dotes *al servicio de la Iglesia*". Küng le responde: "¿Al servicio de la Iglesia? (...) Santidad yo ya estoy al servicio de la Iglesia". Pero el Papa se refería a la Iglesia específicamente romana y añadió: "Debe confiar en mí". Respuesta de Küng: "Yo tengo confianza en Su Santidad, pero no en cuantos están en su entorno". El Papa Montini le sugiere que no sería necesario que estuviese de acuerdo con todo lo que sucede en la curia romana. Bastaría con adaptarse un poco, con practicar una cierta conformidad...

Küng sospecha que una oferta parecida debió de recibir, por aquellas mismas fechas, el otro gran teólogo joven del momento, su compañero Joseph Ratzinger, con resultados de sobra conocidos. No tendría sentido, en este momento, echar a pelear biografías. Nuestro relato se limita a evocar la trayectoria religiosa, intelectual, académica de nuestro nuevo doctor *honoris causa*.

Continuemos.

EL ACCESO A JESÚS DE NAZARET

Pero la Iglesia no se sustenta en sí misma. El entusiasmo eclesiológico que levantó el Vaticano II tenía, necesariamente, una cita con la cristología. Küng fue de los primeros que se dieron cuenta de ello. Su preocupación eclesial cedió el testigo a la *preocupación cristológica*. Estamos en lo que podríamos llamar su "década prodigiosa". En 1974 vio la luz uno de sus libros más geniales: *Ser Cristiano*. Era –sigue siendo– una obra repleta de información histórica y pasión creyente. Jesús, su historia y su mensaje se acercaron a los hombres y mujeres del siglo XX. Nuestro pasado cristológico, con sus grandes concilios y decisiones magisteriales, mantenía toda su vigencia. Se afirmaba lo de siempre, pero se expresaba

de forma diferente. Küng no partía de fórmulas abstractas. Su punto de partida era el gran protagonista de la aventura cristiana: Jesús de Nazaret. Desde él se puede mirar hacia atrás y hacia adelante, hacia Calcedonia y hacia el siglo XXI. El entusiasmo fue generalizado. Sólo disintió una voz: la del magisterio. Los guardianes de la fe parecieron pensar, sin duda con buena fe, que lo genuinamente cristiano sólo es reconocible en fotografías muy antiguas. Desconfiaron del color, de la innovación, de la chispa, de la originalidad, de la libertad que reflejaba esta obra.

Küng no engaña al lector. Le advierte, desde las más radicales exigencias exegéticas, que nuestros conocimientos sobre Jesús son muy limitados; pero, al mismo tiempo, asegura que son suficientes para servir de soporte a una fe razonable y crítica. Es posible ser cristiano y hombre o mujer del siglo XXI. Fue, probablemente el libro de teología más leído del siglo XX.

DIOS, EN CLAVE FILOSÓFICO-TEOLÓGICA

El logro cristológico de Küng fue de enorme alcance. Pero el teólogo sabe que tiene siempre una cita con lo último de lo último. San Pablo dice que Cristo es de Dios (1 Co 3,22). Dios es, en efecto, el asunto final de la teología, su noche y su día, su prueba máxima. Küng se abrió a este reto en su libro *¿Existe Dios?* (1978). Fue, siguiendo con nuestra enumeración de preocupaciones, su *preocupación teológica.* Alguien escribió por aquellos días que la investigación histórico-filosófica que subyace a esta publicación podría ser la obra de toda una vida. En efecto: estamos ante un libro poderoso que recorre el currículum de Dios desde que se desencadenaron las turbulencias de la Modernidad. A sus páginas se asoman todas las sacudidas experimentadas por Dios desde que Descartes, el primer filósofo moderno, dio vía libre a la duda. Es un recorrido apasionante, para el que no se exige el carné de filósofo. De nuevo se ponen al alcance del lector cuestiones arduas y especializadas. Ante la mirada de un lector atónito se recrea, a lo largo de mil páginas, la vida y pensamiento de Descartes, Pascal, Spinoza, Kant, el idealismo alemán, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Wittgenstein, la Escuela de Frankfurt, Heidegger y un largo etcétera. Hombre profundamente creyente, Küng desea compartir su fe y confianza en Dios con sus contemporáneos y, a ser posible, con los que vendrán más tarde.

Claro preludio de esta obra fue el volumen *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura* (1970). Sin duda, este análisis del pensamiento hegeliano facilitó a Küng la aventura filosófica de *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. La respuesta de Küng a esta pregunta es decididamente afirmativa. Sin Dios, el ser humano quedaría sin suelo firme bajo los pies. Su confianza radical se vería esencialmente truncada. En el horizonte aparecería el sinsentido. Sinsentido al que hace frente la promesa cristiana –y de otras religiones– de la resurrección. Küng se atrevió también con este tema en su obra *¿Vida eterna?* (1982). En realidad, casi estaba "obligado" a ello. Dos de sus grandes maestros, Barth y Bultmann, otorgaron toda la dignidad imaginable a la expresión "resurrección de los muertos" al considerarla equivalente al término "Dios". Tan arduo es hablar de lo uno como de lo otro. La filosofía prefirió siempre hablar de la inmortalidad del alma. Y lo hizo varios siglos antes de que Israel comenzase a pensar en la resurrección. Como es sabido, fue mérito de Platón ofrecer la estructuración más lograda de las pruebas de la inmortalidad del alma. Pero, ya antes que él, Heráclito nos legó algún oscuro fragmento sobre el tema: "A los hombres, tras la muerte, les aguardan cosas que ni esperan ni imaginan".

El libro de Küng sobre la vida eterna pide ayuda a la filosofía, a la historia de las religiones, a la medicina, a la exégesis histórico-crítica y, por supuesto, a la teología. Y será difícil que su lectura deje indiferente.

Pero no hay escatología –el gran tema de *¿Vida eterna?*– sin protología. El final, la escatología, conduce al origen, a la creación, a la protología. Es el tema que aborda Küng en su obra *El principio de todas las cosas. Ciencia y Religión* (2005), el libro sobre el que dialogó con Benedicto XVI en la extensa entrevista que éste le concedió poco después de ser elegido Papa. Entre paréntesis: quién sabe el tiempo que tendrá que transcurrir hasta que vuelvan a sentarse frente a frente un Papa de tan gran saber teológico y otro teólogo del relieve mundial de H. Küng. Los dos amigos y compañeros de antaño están prestando, desde responsabilidades diferentes, notables servicios al cristianismo y a la Iglesia. En esta obra el lector queda sorprendido, casi "abrumado", por el cúmulo de conocimientos científicos que despliega el autor. Küng dialoga con los grandes científicos y teóricos de la ciencia que se adentraron en esta temática. Las dos últimas páginas son una especie de conciso credo personal que el lector leerá con cierta emoción y gratitud. Constituyen un rotundo "no" a la "nada", una apuesta por "la otra vida" que, incluso si al final se pierde, habrá ayudado a vivir ésta con más ilusión y esperanza.

DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Desde que, incomprensiblemente, un 15 de diciembre de 1979 el Papa Juan Pablo II "premió" esta hoja de servicios a la Iglesia retirando a este teólogo crítico la *venia docendi* y declarándole teólogo no católico, Küng se dispuso a roturar terrenos por los que no suele transitar el teólogo. Nacieron así los grandes estudios sobre las religiones, que acentúan su preocupación por el *diálogo interreligioso*. Me refiero a la magnífica trilogía, *El judaísmo. Pasado, presente, futuro* (1991); *El cristianismo. Esencia e historia* (1994); *El Islam. Historia, presente, futuro* (2004). Previamente, en 1984, había visto la luz el volumen, *El cristianismo y las grandes religiones*, en el que se sienta al cristianismo a dialogar con el islam, el hinduismo y el budismo. Y también la gran tradición religiosa china fue abordada en la obra, *Christentum und chinesische Religion* (1988) publicada en colaboración con la ya fallecida profesora Julia Ching.

Küng está profundamente convencido de la posible misión humanizadora de las religiones. Sin su colaboración no será posible la paz ni la convivencia entre los pueblos. Hace ya tiempo que formuló con precisión:

> "No habrá paz entre las naciones
> sin paz entre las religiones.
> No habrá paz entre las religiones
> sin diálogo entre las religiones
> No habrá diálogo entre las religiones
> si no se investigan los fundamentos
> de las religiones".

No hay que olvidar que la secularización es un fenómeno casi exclusivamente occidental; en el resto del mundo, las religiones siguen configurando la realidad. Es, pues, necesario contar con ellas. Küng las invita a que, olvidando mutuos agravios, se centren en las grandes urgencias de nuestro tiempo: alentar la paz, el diálogo, la solidaridad, la tolerancia y la igualdad entre los seres humanos. Todas las religiones son *verdaderas*, ya que todas

son caminos de salvación para sus fieles. Ello excluye que alguna de ellas posea carácter absoluto. La verdad se puede compartir, el carácter absoluto no. De ahí que ninguna religión posea *toda* la verdad. La verdad plena, como indicó Lessing, sólo la tiene Dios. Pablo mismo afirmaba que sólo la contemplamos como en un espejo.

Todas las religiones son verdaderas, pero no todas son igualmente verdaderas. Küng sugiere una criteriología que permita discernir el grado de verdad de las diferentes religiones. Existe un *criterio interno* de verdad, vinculado a la fidelidad a la figura del fundador, a los documentos canónicos y a las tradiciones históricas. A mayor fidelidad, mayor grado de verdad.

Pero también hay que tener en cuenta el *criterio ético*: una religión será tanto más verdadera cuanto mayores logros éticos presente, por ejemplo, en el campo de los derechos humanos. Las religiones están obligadas a explicar cómo contribuyen a la humanización del mundo en el que vivimos. Tendrán que definirse en el campo de la justicia social, de la emancipación de la mujer, de la educación para la paz, del compromiso a favor de los más pobres, débiles y oprimidos. Tendrán que explicar sus neutralidades sospechosas, su relación con el poder, sus fanatismos incontrolados. Küng conoce las religiones muy de cerca. Viajero impenitente, al estilo de Rudolf Otto, ha convivido y dialogado con creyentes y representantes de las más variadas confesiones religiosas. Una inmediatez que se percibe en sus libros.

A VUELTAS CON LA ÉTICA

Desembocamos así en la *preocupación ética*. H. Küng es fundador y presidente de la *Fundación Ética Mundial* con sede en Tubinga y Zurich, pero con representación en numerosos países. Representantes de la educación, la cultura, la religión y la política acuden a esta Fundación en demanda de orientación en valores y compromiso educativo. Así lo vienen haciendo los últimos Secretarios Generales de Naciones Unidas y numerosos mandatarios políticos de todo el mundo.

El sustrato teórico de esta Fundación se encuentra en obras como: – *Proyecto de una ética mundial* (1990) – *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las religiones del mundo* (1993) (en colaboración con Karl-Josef Kuschel) – *Una ética mundial para la economía y la política* (1997) – *¿Por qué una ética mundial? Religión y ética en tiempos de globalización. Conversaciones con Jürgen Hoeren* (1997) – *La ética mundial entendida desde el cristianismo* (2008).

Küng está convencido de que, sin un consenso ético básico sobre determinados valores, normas y actitudes, resulta imposible una convivencia humana digna, tanto en pequeñas como en grandes sociedades. Un consenso que sólo es alcanzable mediante el diálogo y el mutuo reconocimiento y aprecio. La ética mundial debe partir de un principio tan básico como antiguo: "Todo ser humano debe recibir un trato humano".

Las grandes tradiciones éticas y religiosas apelaron, durante milenios, a la conocida *regla de oro*: "No hagas a los demás lo que no quieras para ti" o, expresado positivamente, "Haz a los demás lo que quieras que te hagan a ti". Por ahí empieza toda ética. De ahí dimanan los cuatro principios fundamentales, presentes en la mayoría de las grandes religiones: no matarás, no robarás, no mentirás, no te prostituirás ni prostituirás a otro. En muchos lugares, los proyectos éticos nacerán muertos si no cuentan con la anuencia de las religiones. El cristianismo, por ejemplo, ha configurado, casi en solitario, y durante siglos, los valores

morales de occidente. El resultado no parece, por cierto, muy halagador. Pero tampoco sabemos dónde estaríamos si nos hubiesen guiado otras instancias.

Otras religiones jugaron, en sus diferentes culturas, un papel parecido al del cristianismo. También ellas ejercieron y continúan ejerciendo una especie de monopolio en la determinación de los valores. Y tampoco a ellas se les escatiman reproches. Un ejemplo: con frecuencia se hace responsable de la pobreza en la India a la pasividad de sus religiones místicas, el hinduismo y el budismo.

Küng tiene razón: "Sin duda, durante milenios de historia, las religiones fueron los sistemas de orientación que servían de base a una determinada moral, la legitimaban, motivaban y hasta sancionaban con penas" (*Proyecto para una ética mundial*, p. 55). Ha sido, claramente, el caso del cristianismo en nuestro ámbito cultural. P. Tillich pensaba que, si hoy observamos que muchos hombres vuelven su mirada hacia una "ética profana" es porque el cristianismo ha predicado un "moralismo inmisericorde". No es, sin duda, el único motivo, pero es innegable que ha influido.

Küng aspira a que religión y ética trabajen en buena armonía en pos de un mundo más humano, libre y fraterno.

APUNTE FINAL

Dejó escrito Hegel que los grandes hombres no son sólo los grandes inventores, "sino aquellos que cobraron conciencia de lo que era necesario" en la encrucijada histórica que les tocó vivir. A tales hombres pertenece, pienso, H. Küng. A él no se le podría aplicar la frase que su amigo, el antiguo canciller H. Schmidt, cansado de que le reprocharan su *Realpolitik* y su falta de espíritu utópico (gobernó Alemania después del carismático Willy Brandt) espetó, medio en broma, medio en serio, a un grupo de periodistas: "El que tenga visiones que vaya al médico". H. Küng es un pensador de grandes visiones. Hemos repasado algunas de ellas: su temprano sueño ecuménico; su compromiso a favor de la reforma de la iglesia católica –*ecclesia semper reformanda*–; su estudio y pasión por la figura de Jesús de Nazaret; su excepcional contribución filosófico– teológica a nuevos planteamientos de la pregunta por Dios en nuestro tiempo; su original aportación al estudio de las religiones y al diálogo interreligioso; su denodado esfuerzo, en las últimas décadas, por sentar las bases de una ética mundial que asegure un futuro digno a las generaciones que nos sigan.

No es, desde luego, todo lo que se podría decir sobre él. No hemos evocado sus reflexiones sobre la esperanza en libros como *Mantener la esperanza* (1990); ni hemos podido comentar su *Credo. El símbolo de los apóstoles explicado al hombre de nuestro tiempo* (1992); ni nos ha sido posible expresar nuestra admiración ante libros como *Grandes pensadores cristianos* (1995), o *Música y religión. Mozart, Wagner, Bruckner* (2006). No puede extrañar que haya dedicado un libro a profundizar en la relación entre música y religión, especialmente en la figura de Wolfgang Amadeus Mozart. También su admirado compatriota, K. Barth, invoca, en su *Kirchliche Dogmatik*, el espíritu de Mozart al comienzo del capítulo decisivo sobre el caos y lo negativo. Y es que, para K. Barth, la música de Mozart pertenece a la teología y, en el fondo, es una gran teodicea. En su música, Mozart nos hace "escuchar" lo que veremos al fin de nuestros días: el mundo en armonía, la armonía de la creación, a la cual pertenece ambién la oscuridad, pero una oscuridad que no es tinieblas; tristeza que o es desesperación; la vida que conoce la muerte, pero que no desespera ante ella.

Es el mundo luminoso con el que se cierra *La ciudad de Dios*, de San Agustín. "Allí descansaremos y veremos. Veremos y amaremos. Amaremos y adoraremos. Mirad lo que habrá en el final y no acabará. Pues ¿qué otra cosa es nuestro fin, sino entrar en ese reino que no tiene fin?" Son ideas –y una actitud espiritual– presentes en toda la obra de Küng, pero especialmente en su librito-meditación *Gott und das Leid* (1997).

Tampoco nos ha sido posible detenernos en los dos volúmenes de sus Memorias publicados hasta ahora: *Libertad conquistada* (2002) y *Verdad ontrovertida* (2007).

Finalmente: con su amigo Walter Jens publicó obras como *Anwälte er Humanität: Thomas Mann, Hermann Hesse, Heinrich Böll* (1989) y *Dichtung und Religion: Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka* (1985).

Méritos a los que habría que añadir que Küng ha acertado con el lenguaje. Este suizo políglota sabe hablar y escribir. Se le entiende "todo", incluso cuando escribe sobre Hegel. Sus libros no van destinados a ninguna reducida cofradía de iniciados. Su autor piensa siempre en el gran público, en los hombres y mujeres de nuestro tiempo que, sin haberse matriculado en ninguna Facultad de teología o filosofía, aspiran a pensar, a creer y comprender. Por algo Küng ha sido el teólogo más leído de nuestro tiempo. Ha penetrado incluso en ambientes abiertamente hostiles al cristianismo y al tema religioso en general. Es hombre de claridades y precisión. Consciente de la vocación universal del cristianismo cuida su expresión hablada y escrita para que, además de llegar a sus iguales, a sus colegas, alcance también a la "gente", al no iniciado técnicamente en la materia.

Busca la plaza pública, el ágora, el foro. Hombre de diálogo, le gusta confrontar los argumentos y las buenas razones. Está, además, convencido de que el cristianismo resiste la más exigente confrontación intelectual. Suscribiría sin vacilar la frase de Merleau-Ponty: "en el cara a cara con el cristianismo es donde la filosofía verifica mejor su esencia".

Son, creemos, méritos más que suficientes para que nuestra Universidad se sienta honrada y agradecida por poderle añadir, desde hoy, a nuestro claustro de profesores. Gracias a todos los que lo han hecho posible.

NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

Utopía y Praxis Latinoamericana / **Año 16. Nº 52 (Enero-Marzo, 2011) Pp. 115 - 126**

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social / ISSN 1315-5216
CESA – FCES – Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Ética mundial y derecho mundial: reflexiones filosóficas*

World Ethics and World Law: Philosophical Reflections

Hans KÜNG
Universidad de Tubinga, Alemania.

RESUMEN

Las relaciones entre derecho y ética, además de pertenecer a un sistema normativo, están condicionadas por el sentido de convivencia de las acciones humanas. Pero la ética se debe sobreponer a lo meramente normativo y fáctico, pues trata de valorar la vida como la condición de todo valor. Así, considera el autor que una "ética mundial", se debe basar en unos derechos a la humanización que garanticen la paz, el bien, la igualdad, el diálogo, la libertad.

Palabras clave: Ética, derecho, mundialización, Fe.

ABSTRACT

Relations between law and ethics, in addition to belonging to a set of rules and regulations, are conditioned by the sense of the co-existence of human actions. However, ethics ought to take precedence over what is merely normative and factual, since they deal with valuing life as the condition for all value. Thus, the author considers that a "world ethic" ought to be based on some rights to humanization that guarantee peace, good, equality, dialog and freedom.

Key words: Ethics, law, globalization, faith.

* Discurso pronunciado el 7 de enero de 2011, víspera de la festividad de Santo Tomás de Aquino, patrono de los teólogos, por el Dr. Hans Küng, con motivo de su investidura como Doctor *Honoris Causa* en Filosofía, por la UNED, España.

Recibido: 19-01-2011 • Aceptado: 28-02-2011

Agradezco al señor Rector y al Consejo de Gobierno de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) y, de forma especial, a la Facultad de Filosofía y a su Decano, el profesor Manuel Fraijó, el singular honor que se me dispensa otorgándome el Doctorado *honoris causa* en Filosofía. Me alegra mucho que esta distinción no tenga sólo un fundamento "académico", sino también, si se me permite, "autobiográfico". Porque se aúnan aquí, de la forma más grata posible, el principio y el fin (provisional) de mi relación con Madrid y con España, después de cinco largas décadas.

«De la provincia a Madrid, y de Madrid al cielo»: con este dicho en la cabeza llegué en la primavera de 1957 a Madrid, recién doctorado en Teología, con el deseo de aprender español y conocer España. Pero asimismo me proponía durante aquellos dos meses trabajar, principalmente en la Biblioteca Nacional, en mi tesis doctoral en Filosofía sobre la cristología del gran filósofo Hegel para presentarla en la Sorbona. El doctorado *ès-lettres* en la Sorbona se quedó en nada, pues tres años más tarde tomé posesión de mi cátedra de Teología en la Universidad de Tubinga. No obstante, sí pude publicar en 1970, tras diversas reelaboraciones, el libro sobre Hegel.

Por eso me alegra tanto que el doctorado en Filosofía, que entonces no pude conseguir con mi esfuerzo, me sea ahora literalmente regalado. "¡Dios lo da a sus amigos mientras duermen!" (Salmo: 127, 2). No obstante, déjenme formular en este punto una advertencia: ¡Sin esfuerzo, y sólo con mucha suerte, en Filosofía tampoco se consigue nada! Y ustedes esperan ahora de mí no sólo un piadoso "¡Que Dios se lo pague!" por la alta distinción, sino, a modo de agradecimiento, algunas reflexiones filosóficas en torno a la temática «Weltethos und Weltrecht – ética mundial y derecho mundial".

En mi exposición quisiera dejar claro que una ética mundial debería constituir la base de un derecho mundial, porque este último requiere vinculación moral y fuerza de convicción. Permítanme plantear algunas reflexiones relacionadas con esta materia extremadamente compleja.

I. DERECCHO Y ÉTICA-DOS PLANOS DIFERENTES

En la discusión actual en España entre la Iglesia y el Estado (familia, interrupción del embarazo, inseminación artificial, etc.) es importante tener bien presente la diferencia entre el plano del *derecho* y el de la *ética*. Como se sabe, el plano del derecho es el ámbito de la legalidad, de las *leges*, de las leyes, de la jurisdicción y, naturalmente, también de las ciencias jurídicas, así como de la jurisprudencia. En el plano del derecho es posible, y a veces necesaria, la comprobación directa y la coerción, pues existen sanciones externas de diverso tipo para reclamar e imponer el derecho.

En cambio, en el plano de la *ética* no cabe la coerción, pues cuando se trata de la moralidad, del comportamiento, de las costumbres y de la conducta moral, el "tribunal interior", según Kant, es la conciencia, denominada en otras culturas el ámbito del "corazón". Aquí no puede comprobarse nada de forma directa (como, por ejemplo, si alguien dice la verdad), ni hay nada exigible (como, por ejemplo, que alguien diga la verdad). La conciencia dispone de sus propias sanciones internas (como, por ejemplo, "los remordimientos de conciencia", que le pueden perseguir a uno hasta en el sueño y llegar a tener consecuencias psicosomáticas aún más graves). De la ética (en inglés «ethics», entendida como conducta moral), se ocupa, en cuanto ciencia, la ética teológica y filosófica (en inglés «ethics», entendida como doctrina o sistema de la ética).

Por supuesto, ambos planos están relacionados. No comparto la visión de los *positivistas jurídicos*, que pretenden disociar completamente el derecho de la ética. Semejante positivismo rechaza cualquier tipo de relación necesaria, y con frecuencia también contingente, entre derecho y ética. De esta posición discrepan también muchos juristas: con la aceptación de *criterios formales* del origen, la práctica y la vigencia del derecho no se ofrece solución alguna a la cuestión de la justificación ética de los *contenidos jurídicos*. Las injustas leyes fascistas y nacionalsocialistas pusieron claramente de manifiesto las consecuencias devastadoras de un positivismo jurídico de ese tipo. Un ejemplo contrario en nuestros días lo ofrece la Administración de Obama, que al menos ha empezado a corregir un gran número de manipulaciones jurídicas de la época de Bush y, en particular, de su ministro de justicia. Esto ha suscitado nuevamente la cuestión de los criterios morales referidos a la creación e interpretación de normas jurídicas para los Estados Unidos y el mundo entero.

Ahora bien, sin ser un positivista jurídico, tampoco me considero un filósofo del derecho natural, para quien el derecho y la ética guardan una relación directa, y todo derecho positivo legislado se fundamenta en el derecho natural. Piensan los defensores del derecho natural que este último consta de principios invariablemente válidos, con independencia de su aprobación y del derecho (positivo) legislado. Tales principios se hallarían en la naturaleza de las cosas, o estarían impresos desde siempre en la naturaleza misma del ser humano.

Pero, desde Kant, se distingue rigurosamente entre moralidad y derecho, y yo, como teólogo, no puedo entender por qué el mundo natural, la naturaleza del hombre en sí misma, ha de constituir un criterio de lo moralmente correcto. Es cierto que la pregunta sobre la esencia de la moralidad natural –por ejemplo en el comportamiento sexual o en el social– hallaría así, aparentemente, fácil respuesta. Pero, en la praxis, los conceptos de naturaleza y derecho pueden adquirir un contenido muy diferente, de tal forma que el concepto del derecho natural es susceptible de una burda instrumentalización, incluso manipulación.

Un ejemplo de lo funesta que puede llegar a ser la deducción de mandamientos morales a partir de la naturaleza humana es la prohibición, por parte del Papa Pablo VI, de todo género de anticoncepción, por contraria a la naturaleza, en la encíclica *Humanae vitae* de 1968. Ello tuvo como consecuencia mi libro *¿Infalible? Una pregunta* (1970), hoy más actual que nunca. En aquel entonces, justo en la época de las revueltas estudiantiles, mi trayectoria y la de mi compañero de Tubinga, Joseph Ratzinger, tomaron derroteros diferentes. Yo terminaría perdiendo en 1979 la *venia docendi* eclesiástica, aunque continué impartiendo docencia. Él, en cambio, se convirtió en Papa, volviéndose, por cierto, cada vez más falible. Todavía, cuarenta años después, defiende la encíclica *Humanae vitae*, apelando al "maravilloso plan que el Creador ha inscrito en el cuerpo humano". En su último viaje a España, en octubre de 2010, el Papa recalcó los viejos temas, especialmente el valor de la familia como célula fundamental de la sociedad, destacando al mismo tiempo que "la Iglesia apoya todo aquello que fomenta el orden natural en el ámbito de la institución familiar" (Barcelona, 7 de noviembre de 2010). Pero la apelación a Dios sólo ha podido convencer de la verdad de esta rigurosa enseñanza sobre la sexualidad a una minoría de católicos. Así se aprecia hoy en España, donde el 73 por ciento de la población se confiesa católica, mientras que apenas un 6 por ciento atribuye gran importancia a la religión en el ámbito sexual, y

otro 12 por ciento le concede cierta influencia. La moral sexual, por tanto, se ha secularizado, liberándose progresivamente de la moral religiosa[1].

Pero volvamos al derecho y a la ética: a mi modo de ver, no cabe entre ellos una separación estricta como defiende el positivismo jurídico, pero tampoco se les puede vincular tan estrechamente como pretende el derecho natural. Yo me inclinaría por una *relación indirecta*. Una relación de este tipo es también asumida por la así llamada Teoría de la Interpretación Jurídica («Interpretive conception of legal reasoning»), como la formuló uno de los más importantes filósofos del derecho en el ámbito anglosajón, *Ronald Dworkin* (Oxford)[2]. No me es posible ahora detenerme en este tema, pues prefiero profundizar en la problemática a través de una determinación precisa tanto del concepto de "derecho mundial" como de "ética mundial".

II. ¿QUÉ SIGNIFICA "DERECHO MUNDIAL""?

Por "derecho mundial" no entiendo ni un utópico "Estado mundial" ni una futura "Constitución mundial", que abarcaría todas las constituciones locales, regionales y nacionales existentes como una nueva unidad jurídica. Me refiero más bien al *derecho de gentes y al derecho internacional vigentes, junto con las normas de las organizaciones internacionales.*

Las ciencias jurídicas distinguen, en general, tres fuentes del derecho internacional público ("Public International Law"): el derecho contractual, el derecho consuetudinario y los principios generales del derecho.

1. El *derecho contractual* internacional se refiere al derecho "positivo", "legislado", tal como se plasma en los contratos y convenciones formales internacionales. Es decir, un derecho surgido a partir de la acción legislativa, cuyas disposiciones concretas le hacen acreedor de una superioridad técnica y racional. No obstante, precisamente el derecho internacional público se las ha arreglado durante mucho tiempo sin una creación jurídica institucional (de impronta estatal), pues se apoyaba principalmente sobre el derecho consuetudinario, su segunda fuente.

2. El *derecho consuetudinario internacional* ("International Customary Law") tiene sus raíces en la praxis general vinculante de los Estados, y se fundamenta en la práctica permanente, sustentada en la convicción jurídica de una comunidad de derecho. De ahí que se denomine "derecho consuetudinario".

Frente al derecho contractual internacional, el consuetudinario tiene la gran ventaja de hallarse mayoritariamente acreditado por una larga experiencia y una maduración reflexiva. De esta forma se ha podido liberar, en gran medida, de las poderosas influencias de diferentes Estados y de unilateralidades. El derecho consuetudinario internacional sigue manteniendo la gran tradición y la herencia del derecho de gentes. Esto permite reconocer también la relación existente entre preceptos y prohibiciones legales por un lado, y obliga-

1 CIS Encuesta 2847 (octubre de 2010) y Fundación Bertelsmann (Ed.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2009, p. 256.

2 Véase DWORKIN, R (1986). *Law's Empire*, Londres.

ción moral, por otro. Pero esta relación se clarifica mejor a través de otra fuente del derecho internacional público.

3. Los *principios generales del derecho.* De acuerdo con el artículo 38, párrafo 1º del Régimen Estatutario del Tribunal Internacional, junto al derecho contractual y al derecho consuetudinario, se ha de tener en cuenta una tercera fuente del derecho internacional público: los *principios jurídicos internacionales*[3]. Se discute en qué medida estos principios generales del derecho son preceptivos, es decir, obligatorios; también se debate si les corresponde el mismo régimen estatutario vinculante que al derecho contractual o al derecho consuetudinario[4].

Pero aunque no se reconozca su valor vinculante, los principios generales del derecho pueden ejercer una gran influencia sobre la ordenación jurídica internacional. Incluso pueden reflejar un consenso constituido sobre los principios fundamentales, un consenso que puede madurar y plasmarse en norma jurídica[5]. Los juristas coinciden en que determinados *principios generales del derecho* son indispensables para el funcionamiento de cualquier sistema jurídico. Por supuesto, si los juristas también pudieran alcanzar el consenso sobre la indispensabilidad de una fundamentación y salvaguardia éticas para la aplicación de los principios generales del derecho, contribuirían de forma extraordinaria a la implementación jurídica de tales principios. Estoy convencido de que sin un fundamento ético, la implementación de estos principios del derecho resulta, de partida, problemática. Este razonamiento me lleva ahora a plantear la siguiente pregunta:

III. ¿QUÉ SIGNIFICA "ÉTICA MUNDIAL"?

Voy a citar la definición de ética mundial, tal como figura en la Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo, aprobada el 4 de septiembre de 1993 en Chicago: "Por ética mundial no entendemos una nueva ideología, como tampoco una religión universal unitaria más allá de las religiones existentes ni, mucho menos, el predominio de una religión sobre las otras. Por ética mundial entendemos un c*onsenso básico sobre una serie de valores vinculantes, criterios inamovibles y actitudes básicas personales*. Sin semejante consenso ético de principio, toda comunidad se ve, tarde o temprano, amenazada por el caos o la dictadura…"

En la Declaración de Chicago se desarrollan ampliamente los dos principios fundamentales y los cuatro imperativos de una ética mundial. En primer lugar, el principio fundamental de humanidad: "Todo ser humano debe recibir un trato humano, no inhumano". A continuación viene el principio de la reciprocidad, o la Regla de Oro: "Lo que no quieras que te hagan a ti no lo hagas a los demás". De aquí se desprenden los cuatro imperativos: no matar, no mentir, no robar, no cometer abusos sexuales.

Hubo en el siglo XX un destacado internacionalista que –entre sólo unos pocos– tuvo algo así como un *presentimiento de la ética mundial*, e incluso utilizó, ya a mediados de la

3 Véase GRAF VITZTHUM, W (2007). *Völkerrecht*, Berlín, pp. 12-19; 71-73.

4 A propósito de este tema, véase por ejemplo, HERDEGEN, M (2009). *Völkerrecht*, Múnich, p. 145 s.

5 "General principles common to the major legal systems, even if not incorporated or reflected in customary law or international agreement, may be invoked as supplementary rules of international law where appropriate" (*Restatement of the Foreign Relations Law of the US*, editado por el American Law Institute 1987).

década de los cincuenta el término "ética mundial", como pude constatar posteriormente. Se trata del catedrático de Zurich *Max Huber* (1874-1960), presidente del Tribunal Internacional Permanente de la Haya y, más tarde presidente del Comité Internacional de la Cruz Roja[6]. Huber desarrolló en 1955/56 el concepto de una "ética internacional", que trascendería al derecho, más allá y por encima del mismo, por lo que no se podría fundamentar sobre ese derecho: "Ni el derecho ni la costumbre se pueden asentar de forma duradera sin la autoridad de una ética que constituya su fondo y se sitúe en un ámbito superior y diferente, que eleve la mera costumbre a la categoría de moralidad".

Ahora bien, Max Huber pensaba que la pluralidad, diversidad y divergencia de las religiones e ideologías existentes resultaría tan amplia, que impediría que participaran de una "*ética mundial*". A su juicio, antes que una "ética mundial" podría alcanzarse "*una organización mundial*" de carácter jurídico. Actualmente disponemos ya de una organización mundial jurídica de este género. Pero cabe pensar que esta "Organización Mundial", con la ONU, la Corte Internacional y más recientemente el Tribunal Penal Internacional, funciona a menudo de forma escasamente convincente porque su derecho universal *no está sustentado por una "ética mundial"*. Ya Max Huber advirtió el problema: "El derecho se puede doblar como el hierro siempre que el mismo no sea ética. La ética, sin embargo, es como un cristal". Y así los actos contra derecho cometidos bajo el gobierno de Bush también han chocado contra el cristal de la ética presente en la opinión pública internacional e incluso en la América de Bush, que prohíbe la mentira a los hombres de Estado, sus "spindoctors" e instituciones, de igual modo que prohíbe el fraude y la malversación de fondos a los banqueros, gestores y equipos asesores. ¡Por tanto, en contra de la opinión al uso, los principios generales del derecho no constituyen en absoluto una suerte de "soft law"!

Pero volvamos al proyecto de una ética mundial. Se inició hace dos décadas con el libro *Proyecto de una ética mundial* (publicado en 1990, bajo el título *Global Responsibility*, cuando la palabra "globalización" apenas era conocida), proyecto que hoy goza de amplio reconocimiento. Buena prueba de ello son los conferenciantes sobre ética mundial que hemos invitado desde el año 2000 a la Universidad de Tubinga: Tony Blair, Mary Robinson, Kofi Annan, Horst Köhler, Shirin Ebadi, Jacques Rogge, Helmut Schmidt y Desmond Tutu. El proyecto de una ética mundial es objeto de muchos comentarios, y –algo muy importante– adquiere creciente vigencia en muchos colegios e institutos, gracias al material pedagógico elaborado por la Fundación Ética Mundial. Por supuesto, al tratarse de un proyecto nuevo, sigue tropezando con malentendidos. Permítanme por ello responder de forma breve a algunos de los más frecuentes.

Primera pregunta: ¿Es el Proyecto Ética Mundial un *proyecto religioso*?

Respuesta: No, es un proyecto ético que puede y debe ser asumido tanto por personas religiosas como no religiosas. Se puede fundamentar tanto desde una perspectiva filosófica como teológica.

Segunda pregunta: Los *elementos éticos comunes entre* los pueblos, las religiones y las *Weltanschauungen* (o cosmovisiones), presupuestos por la ética mundial, ¿se funda-

6 Véase HUBER, M (1955-1956). "Prolegomena und Probleme eines internationalen Ethos", in: *Die Friedens- Warte*, vol. 53, pp. 305-329; las citas siguientes proceden de las p. 305 s y 328 s.

mentan sobre una legitimación democrática, sobre un consenso de sociedades y naciones "razonables", en definitiva, sobre la idea democrática de las mayorías?

Respuesta: No, la ética mundial no es ninguna "superestructura" concebida en Occidente. Y ello por una razón material: la ética mundial se basa de hecho en la *antiquísima sabiduría de los pueblos*, empíricamente constatable, y en las reglas elementales de vida, tal como se han conformado en la evolución del ser humano desde el reino animal. De hecho, el ser humano tuvo que aprender a comportarse de forma humana; por ejemplo, tuvo que aprender a no matar a sus semejantes como puede matar a los animales. Esta ética básica se ha plasmado en diferentes religiones y tradiciones éticas de las culturas, así como en el derecho consuetudinario. La Torá de los judíos, el Sermón de la Montaña de los cristianos, el Corán de los musulmanes, la Bhagavad Gita de los hindúes, los Discursos de Buddha y las Sabias Sentencias de Confucio constituyen de forma explícita o implícita el fundamento o el marco de creencias y vida, pensamiento y acción de cientos de millones de personas. Por supuesto: las religiones han de retener lo que les es propio y ponerlo de relieve en sus doctrinas, ritos y comunidades. Pero, al mismo tiempo, tienen que reconocer y poner en práctica lo que comparten con respecto a algunas orientaciones éticas elementales.

Tercera pregunta: ¿No es, por lo tanto, la ética mundial un programa occidental que ha de ser impuesto al resto del mundo?

Respuesta: ¡De ningún modo! En particular, el hincapié en lo humano y en la Regla de Oro de la reciprocidad se halla ya, cinco siglos antes de Cristo, en Confucio. Y los cuatro preceptos éticos elementales ya mencionados –no matar, no robar, no mentir y no cometer abusos sexuales– se hallan ya en Patanjali, el fundador del yoga, en el canon budista y, naturalmente, también en la Biblia hebrea, así como, andando el tiempo, en el Nuevo Testamento y en el Corán.

Cuarta pregunta: ¿Acaso las normas éticas no son completamente dependientes de la cultura, acaso no es "todo diferente" en otros ámbitos culturales?

Respuesta: Sin duda alguna, existen grandes diferencias culturales en la realización de las normas éticas. Depende del tiempo y de las circunstancias que en determinados paradigmas o periodos clave se produzca cierta marginación y "olvido" de las normas (como por ejemplo, el abandono de la no violencia jesuánica en tiempos de las cruzadas, o la parcial aceptación cultural del homicidio de niñas en el sur y este de Asia). Pero ciertos *criterios éticos fundamentales* son (o deberían ser) válidos *en todas las culturas.* Tanto si un gángster asesina en Japón, en la Italia meridional o en Australia; si un jefe de gobierno miente al parlamento o a la opinión pública en Alemania, Estados Unidos, Perú, India o Japón; si un científico falsea sus resultados en Ulm o Nairobi; o si un banquero en Nueva York, Hong Kong, Múnich o Zurich manipula los balances o engaña a los inversores: en todos estos casos se enfrenta normalmente a la pérdida de su credibilidad y a sanciones legales, si es que no le atormenta su mala conciencia, en caso de que no carezca por completo de ella.

Quinta pregunta: ¿No se contradicen los *deberes humanos* éticos, a los que la ética mundial concede importancia, con los derechos humanos formulados originariamente por la Ilustración europea?

Respuesta: ¡Todo lo contrario! Si no se observan estos deberes humanos elementales, tampoco se cumplen los derechos humanos. Por eso no basta proclamar y exigir los derechos humanos. Éstos deben apoyarse en los deberes humanos, que representan la otra cara de los derechos humanos. En todas las culturas asiáticas, la proclamación de los dere-

chos humanos, sin acentuar al mismo tiempo los deberes respecto al prójimo y a la comunidad, carece de eficacia. Y es desde los deberes morales desde donde cabe entender y justificar más fácilmente los derechos humanos.

Todo ello podría documentarlo refiriéndome a mi experiencia personal, sobre todo en China. Pero, señoras y señores, más importante es la siguiente pregunta: ¿No es esto más que un hermoso programa? ¿Qué sucede realmente en la práctica?

IV. LA ÉTICA MUNDIAL Y EL DERECHO MUNDIAL EN LA PRÁCTICA

A pesar de la globalización, y también en parte como consecuencia de ella, vivimos hoy tiempos de desgarramiento político-religioso, abundantes conflictos y guerras, y penuria de orientación. No soy ningún pesimista cultural, pero, pese a todo progreso, no cabe obviar que vivimos en un tiempo en el que muchas autoridades morales han perdido credibilidad; en un tiempo en el que numerosas instituciones estatales, culturales y, por desgracia, también religiosas han sido arrastradas por el torbellino de una profunda crisis de identidad.[7] Una crisis que se traduce en la pérdida de confianza en las instituciones políticas, sociales, económicas y culturales. Como en muchos otros países, también en España la proporción de la población que no confía, o solo confía escasamente, en instituciones centrales, tales como el parlamento, la justicia o la Iglesia es mucho mayor que la de aquellos que confían mucho o totalmente en esas instituciones (a un 19 por ciento de la población española le inspira mucha o total confianza el parlamento, frente a un 39 por ciento que confía muy poco o nada en esta institución; un 20 por ciento confía totalmente o mucho en la justicia, mientras que un 45 por ciento confía muy poco o nada en ella; y un 28 por ciento otorga mucha o total confianza a la Iglesia, en tanto que a un 44 por ciento le merece muy poca o ninguna confianza)[8]. Vivimos, por tanto, en una época en la que numerosas reglas y normas se han tambaleado de tal forma que muchas personas, y en particular los jóvenes, apenas saben lo que es bueno o malo en los diferentes ámbitos de la vida.

¿Quién se atreverá, por tanto, a negar la necesidad de un nuevo consenso social, incluso a nivel mundial? Porque precisamente la globalización exige una ética global, y para ello requiere de la *voluntad política* de los dirigentes. Ciertamente, cuando se trata de proyectos destinados al *bonum commune* de los pueblos, que exigen sudor y sacrificios (a veces también sacrificios de la soberanía estatal), esa voluntad política apenas es posible sin un *impulso ético*, sin una fuerza y energía moral, como la que alentó, por ejemplo, el Plan Marshall, la elaboración de la Declaración General de los Derechos Humanos o la fundación de una Europa unida.

Por supuesto, el proyecto de una ética mundial implica un proceso de cambio de la conciencia que durará décadas, como ha ocurrido en el caso de la emancipación de la mujer, la ecología y la paz. Y en este proceso, la praxis pone permanentemente a prueba de resistencia las reglas normativas generales del derecho mundial y de ética mundial.

7 En relación con la Iglesia Católica, véase mi *Offener Brief an die Bischöfe weltweit* (Carta abierta a los obispos de todo el mundo), publicada en los periódicos *Süddeutsche Zeitung* y *Neue Zürcher Zeitung* el 15 de abril de 2010 (publicada también ese mismo día en el diario *El País*).

8 CIS Encuesta de opinión 2776 (octubre-diciembre 2010).

Se trata básicamente de que las normas universales se apliquen siempre en relación a una situación concreta: en ausencia de una situación, la norma está vacía; pero una situación sin norma es ciega. Esto significa que las normas deben esclarecer la situación, y que la situación debe determinar las normas. Lo moralmente bueno no es, por tanto, lo bueno o correcto *abstracto*, sino lo bueno o correcto *concreto*, es decir, lo adecuado. Dicho con otras palabras: tan sólo en la situación determinada se torna concreta la obligación. Pero en una situación determinada que, ciertamente, sólo puede enjuiciar el propio afectado, la obligación puede llegar a ser incondicional. Esto significa que nuestro "deber de" se halla siempre referido a la situación, pero, en una situación determinada, el "deber de" puede volverse categórico, es decir, sin "peros" ni atenuantes. En cada decisión moral concreta se ha de armonizar, por tanto, el elemento constante de la normativa general con las variables específicas condicionadas por la situación.

No ignoro, señoras y señores, que el *juez* tiene que *decidir* los casos *de forma vinculante*, no puede ni debe detenerse en normas abstractas. Y la ética mundial no facilita de antemano el enjuiciamiento del caso concreto, ya que estos casos pueden ser también extremadamente diferentes:

– Hay un sinnúmero de casos relativamente sencillos para cuyo enjuiciamiento basta sobradamente el derecho positivo, y no es necesario recurrir a los fundamentos jurídicos generales o a los principios de una ética mundial. Hay un derecho positivo, como por ejemplo el que establece circular por la derecha en el código de circulación, que, en cuanto tal, no tiene nada que ver con la ética. Sería igualmente posible el mandato de circular por la izquierda, que podría convertirse en una obligación ética si se tratara de una cuestión de vida o muerte.

– Pero también existen casos muy complejos, como el de la negociación bursátil con derivados, puras apuestas financieras sin ningún intercambio real de bienes: hasta qué punto ello es inmoral es una pregunta que requiere un examen más preciso por parte de los expertos en finanzas, en derecho financiero y ética económica. Si, en última instancia, se trata de engaño y robo sería algo inmoral, de tal manera que habría que prohibir este mercado de derivados y castigar a los transgresores. El ejemplo más reciente de este tipo de engaño se encuentra en los complejos productos financieros del banco de inversiones Goldman Sachs: créditos hipotecarios avalados documentalmente para "clientes bien informados" (*sophisticated customers*).

Todo esto significa que la ética mundial no quiere ofrecer ninguna casuística jurídica o ética, sino principios básicos y líneas directrices para la casuística. De hecho, los fundamentos jurídicos generales ya encuentran soporte en los principios éticos universales, tal como se aprobaron por los representantes de todas las tradiciones religiosas, en la ya citada "Declaración sobre la ética mundial" del Parlamento de las Religiones del Mundo (Chicago 1993).[9] Sólo quiero apuntar de qué modo los fundamentos jurídicos universales están sustentados por los principios éticos de esta Declaración. Dos ejemplos:

9 Con una redacción completamente nueva, al estilo lacónico de las Naciones Unidas, estos mismos principios básicos se encuentran en la Propuesta del *InterAction Council* para una *Universal Declaration of Human Responsibilities* (Declaración universal de responsabilidades humanas), efectuada en 1997 por anteriores jefes de Estado y de Gobierno, bajo la dirección del antiguo canciller Helmut Schmidt.

1. El fundamento jurídico de la *equidad* ("aequitas" en el derecho romano y canónico): este fundamento es un correctivo de la norma positiva y requiere el enjuiciamiento de un caso, de acuerdo con el sentimiento natural de justicia, pudiendo así contribuir esencialmente a superar la discrepancia entre la jurisprudencia y dicho sentimiento. Permite un manejo elástico del derecho positivo, que en el ámbito del derecho penal, por ejemplo, puede tener como consecuencia, en función de las circunstancias, una reducción de la pena (como en el caso de adolescentes) o un agravamiento de la misma.

Cabe entender este fundamento como una aplicación jurídica y una concreción del primer principio básico de una ética humana, esto es, del principio de humanidad: "Todos sabemos que en todo el mundo hay seres humanos que reciben un trato *inhumano*. Se les priva de sus posibilidades vitales, se les arrebata la libertad, se pisotean sus derechos humanos, se desprecia su dignidad humana. ¡Pero fuerza no equivale a derecho! Ante tanta inhumanidad, nuestras convicciones éticas y religiosas nos mueven a gritar que *¡todo ser humano debe recibir un trato humano!*"(DEM: II).

Pero es necesario determinar con mayor precisión el principio de humanidad. ¿Qué significa "trato humano"? *Desde un punto de vista fundamentalmente ético* significa que la persona no debe ser tratada a golpe de impulso, de forma "brutal" o "bestial" (por ejemplo, como en el caso de Abu Ghraib, pero también del Gulag y de los campos de concentración), sino de forma razonable, humana, digna, es decir, como corresponde a la dignidad humana y a los valores fundamentales que la acompañan.

Para la práctica jurídica, esto plantea, al menos, unos límites negativos: en la práctica, es más fácil determinar lo que es "inhumano" que lo que es "humano". En el caso del abuso sexual de niños y jóvenes, del asesinato de padres, profesores y compañeros de colegio por parte de jóvenes, y de la violación de mujeres, no es necesario, por evidente, desarrollar esta cuestión.

Tampoco necesito desarrollar más por qué no resulta siempre fácil determinar positivamente en qué consiste un "trato humano", a la vista del interminable, y hasta hoy inconcluso debate, especialmente en el ámbito del derecho laboral.

2. El fundamento jurídico de la *buena fe* ("bona fides"): enuncia la exigencia que se impone a todo ser humano de comportarse como lo hacen las personas honradas y de pensamiento sincero. Este fundamento jurídico se puede sustentar en el segundo principio básico de la ética mundial, en concreto en la reciprocidad de la *Regla de Oro:* "Para conducirse de forma verdaderamente humana vale ante todo aquella regla de oro que, en el transcurso de milenios, se ha ido acreditando en muchas tradiciones éticas y religiosas: No hagas a los demás lo que no quieres para ti" (DEM II). Tampoco esta Regla de Oro de la reciprocidad, señoras y señores, es una consigna idealista, sino una directriz ética que incluso se ha de tener en cuenta en la pugna de la competencia económica y en los conflictos de intereses políticos; y ello en la medida en que se ha de tratar como semejantes a los competidores y a la oposición política, sin intentar "liquidarlos" (en sentido físico, mediático o de cualquier otra clase). Los criterios éticos no han dejado de estar nunca en vigor en la economía y la política; la mentira y el fraude no están permitidos ni en el sistema financiero ni en la política exterior. Esto no excluye los inevitables compromisos de la vida práctica y real, ni las soluciones pragmáticas.

V. PRINCIPIOS DE UNA ÉTICA MUNDIAL COMO APOYO DE LOS FUNDAMENTOS JURÍDICOS GENERALES

A pesar de que la Declaración de una Ética mundial no albergaba la intención de ser un conjunto de formulaciones jurídicas, o un *analogon* de la Declaración de Derechos Humanos de Naciones Unidas, sus contenidos tienen un significado internacional, precisamente en una era de conflictos bélicos regionales, de genocidios, de contaminación medioambiental, de discriminación, de una escandalosa desigualdad en la distribución de los bienes, del cambio climático y del acceso precario o inadecuado de muchos habitantes de la Tierra a bienes necesarios para la vida.

Por esta razón, los principios de la Declaración de una Ética mundial pueden ser un apoyo, incluso una fuente de los fundamentos generales del derecho internacional. *Tres características* de estos principios éticos sustentan este punto de vista:

1. Están reconocidos por un amplio *consenso internacional*. Es verdad que este consenso se da más bien entre grupos religiosos que entre Estados nacionales, pero la mayoría de esos grupos son transnacionales y transculturales en su misma orientación. Por otra parte, los principios de una ética mundial son también defendidos por destacados políticos (como han puesto de manifiesto, entre otros, los citados discursos sobre ética mundial en Tubinga).

2. A pesar de que los principios de una ética mundial no están pensados como derechos y responsabilidades jurídicas (obligaciones), adquieren, no obstante, una *fuerza vinculante.* Son unos patrones de comportamiento obligatorios, no de libre elección. Así, por ejemplo, la condena por corrupción en el ámbito de la economía, tal como figura en la Declaración, puede encontrar con el tiempo su formulación en una convención internacional (o en el derecho consuetudinario) contra la corrupción. Las normas éticas jurídicamente no vinculantes han conducido cada vez más a la codificación de formulaciones específicas en tratados vinculantes, especialmente en la legislación sobre derechos humanos y en el derecho medioambiental internacional.

3. Algunos principios de la Declaración de una Ética mundial son válidos como *precursores de normas jurídicas internacionales*, pues abordan temas que se plantean hoy en el contexto de la globalización. Por ejemplo, el segundo precepto de la Declaración, que trata de la decencia en los negocios, resulta relevante para las actividades transnacionales de empresas multinacionales que sólo buscan reglamentaciones favorables a la maximización de sus beneficios.

Cuando en el año 1990, con mi libro *Proyecto de una ética mundial,* establecí los fundamentos programáticos para elaborar una ética mundial, nadie podía suponer la influencia que iba a adquirir este tema a nivel nacional e internacional. Algunos tildaron entonces este proyecto de utopía. Pero la idea de una ética mundial no es ninguna utopía, ningún lugar que no existe, sino una *visión*, pues muestra el aspecto que debe y puede tener un mundo no "idílico", pero sí mejor.

Es una *visión que mira al futuro:* nosotros, y todas las personas que con nosotros trabajan en ello en el mundo, estamos convencidos de que es imperiosamente necesario un compromiso en favor del respeto y del entendimiento entre culturas, así como una actuación para lograr unos patrones éticos en la sociedad, incluidas la política y la economía. La ética mundial es una visión realista que, por supuesto, no se puede materializar de un día para otro, sino que requiere tiempo. Así sucedió también, hace treinta o cuarenta años, con

las cuestiones sociales, con la nueva comprensión de la paz y el desarme, la naciente sensibilidad por los problemas del medio ambiente y la nueva articulación de la colaboración entre hombres y mujeres. Todas estas cuestiones tuvieron también una dimensión ética, y el cambio de mentalidad ha requerido décadas, y continúa hasta nuestros días. De la misma forma, también en la cuestión de una ética mundial común se requiere un largo y complejo proceso de modificación de la conciencia.

Señoras y señores, espero que mis reflexiones hayan podido mostrar la relación inseparable entre derecho mundial y ética mundial, y que así les haya podido manifestar debidamente mi más sentido y profundo agradecimiento.

¡Muchas gracias!

ENTREVISTA

Utopía y Praxis Latinoamericana / **Año 16. Nº 52 (Enero-Marzo, 2011) Pp. 127 - 130**

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social / ISSN 1315-5216
CESA – FCES – Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Roberto Follari: alternativas neopopulistas en América Latina

Roberto Follari: Neo-populist Alternatives in Latin America

Marcelo FERNÁNDEZ FARÍAS
Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza, Argentina

RESUMEN

El neopopulismo es más democrático que la denominada "democracia" liberal, pues ésta es hoy sólo fachada gestional de las políticas del gran capital multinacional. El neoliberalismo ligó fuertemente la noción de libre mercado con la de democracia liberal, de modo que ésta juega al servicio de las políticas imperiales de abandono de la protección social, de liquidación del rol redistribuidor y regulador del Estado, y de expulsión social de los sectores subalternos. Por su parte, el neopopulismo (Chávez, los Kirchner, Correa) incluye a los habitualmente excluidos y da representación a los sectores empobrecidos e invisibilizados de la sociedad, lo que mueve a la revancha permanente en su contra por parte de los sectores sociales hegemónicos.

Palabras clave: América Latina, neopopulismo, Estado, líderes.

ABSTRACT

Neo-populism is more democratic than so-called liberal "democracy," since today, the latter is only a managerial facade for the policies of big multinational capital. Neoliberalism connected the notion of free market powerfully with that of liberal democracy in such a way that it plays at serving the imperial policies of abandoning social protection, liquidating the redistributing, regulating role of the State, and socially expelling the subaltern sectors. For its part, neo-populism (Chavez, the Kirchners, Correa) includes those who are habitually excluded and represents the impoverished and invisibilized sectors of society, which moves the hegemonic social sectors toward permanent revenge against them.

Key words: Latin America, neo-populism, State, leaders.

Recibido: 08-08-2010 • Aceptado: 10-11-2010

El Dr. Roberto Follari[1], autor del libro *La alternativa neopopulista*, nos recibe en su lugar de trabajo, en donde le preguntamos sobre las características de los gobiernos neopopulistas, los medios concentrados y la articulación existente entre marxismo y neopopulismo. También pudimos hablar sobre el intento de golpe de Estado en Ecuador, "las formas" del republicanismo liberal y el interesante proceso de integración latinoamericana.

¿A qué se le llama un "gobierno neopopulista"?

La denominación "populismo" ha tenido un uso muy despectivo. Los neopopulismos son simplemente los populismos nuevos. Los primeros populismos fueron los que surgieron en los años 40 y 50 como los de Velasco Ibarra en Ecuador, Perón en Argentina, Getulio Vargas en Brasil, Paz Estenssoro en Bolivia y Lázaro Cárdenas en México. Y los segundos, los actuales, corresponden a gobiernos con una serie de características entre las cuales está un liderazgo fuerte y a menudo unipersonal. Los casos de Venezuela, Ecuador, Bolivia y Argentina son los más claros.

¿Cuáles serían las continuidades y cuáles las diferencias que se puede encontrar entre aquellos populismos y estos neopopulismos?

La idea que se tuvo en su momento tenía que ver con las condiciones económicas especiales de la época. La posibilidad de que una incipiente burguesía nacional se podía unir a los sectores populares contra las grandes oligarquías. Esto se dio en una primera etapa, en un proceso de industrialización temprana de América Latina y, a partir de allí, se creía que cambiadas esas circunstancias el populismo no aparecería más. Muchos creíamos eso. Esto respondía a la idea, desde el marxismo, de que la superestructura política responde a la estructura económica. Pero es evidente que esta relación mantiene un margen de autonomía, de modo tal que bajo condiciones nuevas reaparecieron muchas características en común: el antiliberalismo, el nacionalismo, la representación de lo plebeyo, la reunión cara a cara con el líder en las plazas o en la calle; de modo que se repiten muchos fenómenos del primer populismo. La diferencia es que los neopopulismos son más radicalizados ideológicamente, más claramente de izquierda. El primero era popular pero conservador, como el caso de Velasco Ibarra en Ecuador; o muy discutibles porque eran populares pero muy conservadores en lo moral, como el peronismo en la Argentina.

¿De qué manera se articula una teoría social como el marxismo con una teoría política como el neopopulismo?

Muchos pueden creer que tienen que elegir entre ser marxistas y ser populistas. En los hechos, muchos marxistas apoyan a Chávez, a Correa, incluso a Cristina Fernández de Kirchner. De modo que, en realidad, el marxismo es una teoría social, de la sociedad en su conjunto; mientras que el neopopulismo es una teoría de lo político. Si bien hay cierto desarrollo marxista de la teoría política, primero de Lenin y luego de Gramsci; sin duda que puede haber otras teorías políticas y el neopopulismo es una forma de gobierno concreto que

1 Docente e investigador. Profesor titular de la cátedra Epistemología de las Ciencias Sociales en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNCuyo, Mendoza. Recientemente ha publicado su libro *La alternativa neopopulista* a través de Homosapiens Editores.

puede ser articulado desde lo político con una postura teórica marxista. En ese sentido se explica que en Ecuador o Bolivia se hable del "Socialismo del siglo XXI".

Focalizándonos en el tema de la democracia: ¿por qué afirmas que la democracia neopopulista es más democrática que la democracia liberal?

En nuestros países, la democracia liberal es la forma política del neoliberalismo salvaje y del capitalismo más concentrado, de modo que le sirve de tapadera ideológica. Digamos que así llaman democracia al gobierno de los ricos, de las multinacionales, al gobierno de los poderes fácticos, que ha llevado a desastres a los sistemas políticos y de esas catástrofes han surgido los gobiernos neopopulistas. Todos estos gobiernos han surgido de la crisis total del sistema político: como fue el "Caracazo" en Venezuela, como fue "el 2001" en Argentina, la "Guerra del Agua" en Bolivia, la caída de Mahuad con la rebelión indígena en Ecuador. En realidad, el liberalismo ha fracasado porque ha sido la cara política de la esclavitud institucional hacia el sistema económico, las multinacionales y la concentración económica. En cambio el neopopulismo implica redistribución, atención a los de abajo, protagonismo de los que están excluidos del sistema económico capitalista puro. Sin dudas que incluye a muchos más sectores de los que incluye la llamada "democracia republicana".

En los países con gobiernos neopopulistas, ¿cuál es el rol que están jugando los medios masivos de comunicación concentrados?

Son la oposición en estado puro. Ocupan un lugar que no les corresponde para lo cual nadie los eligió. Están fuera de la vigilancia social porque no tienen un mandato, por lo tanto no son "periódicos" y, por ende, están fuera de la vigilancia pública dado que aparecen como privados. En realidad, operan como base de la oposición política de una manera muy burda, muy abierta, muy grosera, en todos los países por igual: en Venezuela, en Ecuador, en Bolivia y en Argentina.

Creo que se hace imprescindible que haya "leyes de medios" severas en todos estos países, que obliguen a que si alguien monopoliza la palabra pública tenga que dejar de hacerlo porque hay un derecho social a la comunicación, a la información plural y veraz; cosas que son totalmente transgredidas y completamente incumplidas por los medios opositores a estos regímenes neopopulistas.

¿De qué manera los medios concentrados toman la idea de "republicanismo" como "lo consensual" acusando al neopopulismo de "crispado"?

Si yo te dijera nombres de periodistas argentinos que operan de esta manera, son legiones: Eliaschev, Grondona, Nelson Castro, Mónica Gutiérrez, Van Der Kooy y últimamente, Lanata. El sentido común ilustrado se asocia al republicanismo, además, el rechazo a lo plebeyo, el rechazo a los de abajo, se muestra en todo lo que tiene implícitamente de eurocéntrico y racista. Por lo cual se vuelve enormemente crispado. Es una reacción violenta por la aparición en la vida pública de sectores sociales que, para buena parte de las clases medias y altas, debiera desaparecer, no existir.

Los liberales se llenan la boca con palabras como consenso, equilibrio, diálogo, y llaman conflictivos a los gobiernos neopopulistas. Los gobiernos neopopulistas activan la política y por tanto asumen el conflicto; en cambio los gobiernos liberales ocultan el conflicto porque sirven a los de arriba y entonces no cambian nada. Un ejemplo muy claro: se habla en Argentina de las patotas reales o supuestas de Moyano y todas las clases medias y altas

se mezan los cabellos. Ahora, el radicalismo con La Alianza dejó 35 muertos en una sola tarde en Argentina. No hay un solo procesado, menos un preso por eso. Estamos esperando que los republicanos lleven a juicio a los responsables del asesinato público más grande que ha habido en la Argentina después de la dictadura. Esos son los republicanos, los defensores de los derechos, los moderados, los consensuales.

¿Cómo viviste el intento de golpe de Estado que se hizo en Ecuador?

Bueno, con mucha angustia. Es cierto que no tuvo la forma clásica de un golpe de Estado. Se sigue discutiendo allá si fue un golpe de Estado o una rebelión policial, pero obviamente fue un intento de golpe porque, además de tener al presidente en un centro policial y no dejarlo salir –lo que implica un secuestro–, hubo dos aeropuertos tomados. Yo escuché por CNN a una diputada opositora diciendo "vamos ahora a tirar abajo a Correa". Fue un intento heterodoxo ya que hoy los golpes militares dados por las fuerzas armadas están desprestigiados (a excepción de lo de Honduras que tuvo éxito y este otro intento que no les ha salido). Es similar a lo que quisieron hacer contra Chávez hace 8 años.

La reacción popular fue importante, la reacción internacional fue severísima y de una inmediatez extraordinaria. En ocho horas estaban en Buenos Aires los presidentes y hubo una declaración pública. La UNASUR ya ha dicho que no solamente no va a mantener relaciones diplomáticas, sino tampoco comerciales ni de aeronavegación con países en donde haya algún tipo de desestabilización institucional. Esto fue una novedad y ha sido un avance. Hasta la OEA, un poco lenta de reflejos, también condenó el golpe. Así que la acción internacional fue muy importante y de haber ganado los golpistas habrían tenido tal grado de aislamiento y de rechazo internacional que difícilmente se hubieran podido mantener.

Explicanos por qué deberíamos defender a estas democracias neopopulistas

Son las únicas a nivel mundial hoy que ponen un límite considerable a la rapiña neoliberal del capitalismo periférico. En ninguna otra parte del mundo hay países que pongan límites al capitalismo salvaje. Esto está implicando mejoras para los sectores sociales más pobres, mayor presupuesto para educación, mayor presupuesto para salud, una política internacional de unidad latinoamericana altamente saludable, de toma de distancia con EEUU sin entrar en antagonismo con él (hay matices, como pueden encontrarse entre Chávez y el Kirchnerismo). Como conjunto, una América Latina integral.

Creo que se trata o de mantener a cerca de la mitad de la población fuera de todo, desciudadanizada por completo o, en cambio, a través de estos regímenes, darles un cierto grado de participación. Aunque las democracias neopopulistas no tienen nada de perfectas porque hay sectores que están en condiciones socio-económicas pésimas, sí son políticas efectivas que les devuelven a estos sectores parte de su protagonismo y de su dignidad.

LIBRARIUS

Utopía y Praxis Latinoamericana / **Año 16. Nº 52 (Enero-Marzo, 2011) Pp. 131 - 138**

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social / ISSN 1315-5216
CESA – FCES – Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

José E. FINOL & David E. FINOL. ***"Para que no se queden penando…" Capillitas a la orilla del camino.*** Una microcultura funeraria. Col. Semiótica Latinoamericana. nº. 7. Universidad del Zulia-Universidad Católica Cecilio Acosta-Asociación Venezolana de Semiótica. Maracaibo, Venezuela, 2009, 140pp.

Beatriz PINEDA de SANSONE. Barcelona, España.

Capillitas a la orilla del camino, un arte olvidado

"Capillitas a la orilla del camino, una microcultura funeraria", el libro escrito por José Enrique Finol y David Enrique Finol con fotografías de ambos autores, editado por la Universidad del Zulia y la Universidad Católica "Cecilio Acosta", la Asociación Venezolana de Semiótica de Venezuela, constituye una reconfortante investigación sobre el testimonio que dejan a la orilla de las carreteras rurales los familiares y amigos de quien encuentra la muerte de forma inesperada en un accidente. Gratifica el planteamiento de los autores con relación al amor y al respeto por la legítima expresión del imaginario venezolano.

Las capillitas constituyen un símbolo visual, la arquitectura de la devoción, han expresado los autores; una estrategia simbólica dispuesta a luchar con lo inevitable.

No de otra forma se entiende el mundo simbolista: un mundo desconcertante, que parte según J. A. Pérez Rioja (1984: *Diccionario de Símbolos y Mitos*. Madrid: Editorial Tecnos, pp. 10-11), de la naturaleza y las acciones humanas. Porque todo lo que pasa que produce un fuerte impacto se convierte en símbolo. Por ello tanto lo simbólico como lo mítico son el producto de la reacción del hombre ante la vida, y, como consecuencia, la expresión en forma dramática, es decir, mediante acciones e imágenes de sus propias creencias. La mentalidad primigenia ha creado así los mitos como reflejo o imagen de fenómenos naturales. Las capillitas, los cenotafios, las cruces constituyen una manifestación de la inteligencia humana, acaso un vestigio de la vida psíquica. Representan una micro-cultura con su práctica religiosa. Por ello, las encontramos con sus variantes a lo largo de las carreteras venezolanas y en países como México, Chile, Argentina, los Estados Unidos, Francia, España y Austria.

Dado que todo símbolo vibra en todos los planos de la realidad y que la esfera espiritual de la persona es uno de los aspectos esenciales por la interrelación reconocida tradicionalmente entre macrocosmo y microcosmo, que la filosofía confirma, teniendo en cuenta que el hombre es un "mensajero del ser" (Heidegger, M, in: Cirlot, JE (2004). *Diccionario de símbolos*. Madrid: Ediciones Siruela, p. 51), se deriva que todo símbolo puede ser interpretado psicológicamente. Así, por ejemplo, la habitación secreta de Barba Azul, donde no permite penetrar a su mujer, es su pensamiento. Y las mujeres muertas que encuentra al quebrantar la prohibición constituyen las mujeres amadas en el pasado, muertas ya en el amor. Jung insiste en el doble valor de la interpretación psicológica, no sólo por los datos que facilita sobre el material nuevo y directo de relatos, fantasías, sueños, obras de arte o literatura, sino por la confirmación que estos arrojan sobre los mitos y leyendas de carácter colectivo. También señala que la interpretación, en el caso que nos ocupa, de los productos del inconsciente comprenden dos aspectos: lo que el símbolo representa en sí, que vendría a ser la interpretación objetiva y lo que significa como proyección, como caso particularizado, es decir, la interpretación subjetiva. La interpretación objetiva señala la "comprensión" simplemente. La subjetiva representa la verdadera interpretación, pues consiste en la traducción del sentido más general y profundo del símbolo en un momento concreto y particular. La lengua simbólica obedece a categorías que no son el espacio y el tiempo, sino la intensidad y la asociación.

Los micro-ritos funerarios implican, según los autores, un gasto de energía, una dedicación y atención mayor a la expresada por otro tipo de ritos, como también las relaciones que establecen los familiares y amigos con el desaparecido. Tanto los símbolos como los ritos proyectan el paisaje del alma, la imposibilidad de la soledad, su carácter ilusorio. El ser del hombre, tanto interior como exterior, representa una comunicación más profunda, porque ser, ha expresado Bajtín, MM (1990: *Estética de la creación verbal*. Bogotá: Siglo Veintiuno Editores, p. 327), denota comunicación. La muerte absoluta significa no ser, no ser oído ni reconocido. Pero mediante los textos funerarios escritos en las capillitas por familiares y amigos, en el contexto donde el fallecimiento tuvo lugar, se recuerda al desaparecido, porque ser significa ser para otro y a través del otro ser para sí mismo:

> Rocha: jamás podremos olvidarte, fuiste y seguirás siendo nuestro orgullo y aunque no estés, tu alma y espíritu seguirán en nuestras vidas. Recuerdo de su esposa y familia (Finol & Finol, 2009, Op. cit). (Subrayado de B de S)

Este epitafio representa una confesión y viene a ser objeto de una visión artística y de representación. Pues la representación gobierna el modo de ser del lenguaje, de los individuos, de la naturaleza y de la necesidad misma. El análisis de la representación tiene valor determinante con respecto a todos los dominios empíricos.

El lenguaje, expresó Foucault (1991: *Las palabras y las cosas*. Colombia: Siglo Veintiuno Editores, p. 207), no es más que la representación de las palabras; de igual modo, la naturaleza es la representación de los seres; y la necesidad no es otra cosa que la representación de la necesidad. Este tipo de texto no es sino el acontecimiento de la interacción de las conciencias que muestra su dependencia mutua. "Yo no puedo vivir sin el otro, no puedo llegar a ser yo mismo sin el otro". Los textos funerarios plantean una visión estética hacia lo profundo, que es la altura de la conciencia. Quien escribe descubre la complejidad del fenómeno de verse en el espejo, con ojos propios y ajenos simultáneamente. Existe un cruce, una intersección de dos conciencias (Bajtín, 1990: *Op. cit.,* p. 328):

> Con profundo dolor recordamos a nuestros hermanos y queridos amigos Jaime Manzanilla y Pedro Dávila. Recuerdo que les consagran sus compañeros de labores del departamento Policial La Cañada de Urdaneta.
>
> "La amistad es un vínculo, que nos une como hermanos y crea el lazo más hermoso que pueda existir, el laso de amistad y familia"
>
> Le ruego a Dios Todopoderoso les de paz y descanso eterno a sus almas y nos de el consuelo y la resignación que necesitamos sus padres, esposas, hijos, hermanos y demás familiares.
>
> Ustedes fueron y son nuestro orgullo, nos dieron mucho a cambio de nada, perdonen nuestras lágrimas derramadas por dolor, mas no es nuestra intención, los queremos a nuestro modo, los recordamos con cariño, mas no con sufrimiento.
>
> *Los queremos hermanos*. (Subrayados de B de S).

Este tipo de rito funerario fundado sobre la memoria, el recuerdo, y la comunicación buscan avivar el sentido de la vida sobre el sentido negativo de la muerte definitiva (Finol & Finol: 2009: *Op. cit*, p. 87). El autor ha mencionado el encendido de velas, la ornamentación con flores, la limpieza y pintura, los rezos, la colocación de agua y, en ocasiones de bebidas alcohólicas denotan un modo de comunicación con el fallecido.

Las capillitas, no sólo son la expresión de un símbolo funerario en las micro-culturas de carreteras-rurales sino también un monumento que expresa valores estéticos innegables. Pero encontramos otros símbolos en el ámbito del rito funerario como el agua, las flores, la cruz, la estrella, las velas encendidas, el rosario, las hierbas, los colores, las casas, y los materiales utilizados en su construcción.

Si consideramos los supuestos que permiten la concepción simbolista encontramos que nada es indiferente. Todo expresa algo y todo es significativo. Ninguna forma de realidad es independiente, porque todo se relaciona de algún modo. Cirlot (2004: *Op. cit.,* pp.42-43), apunta que existen correlaciones de situación entre diversas series, como de sentido entre ellas y los elementos que integran. El fenómeno fundamental de la serialidad abarca de igual forma el mundo físico (gama de colores, de sonidos, de texturas, de formas, de paisajes, etc.) que el mundo espiritual (virtudes, vicios, estados de ánimo, sentimientos, etc.).

Las circunstancias que dan lugar a la organización serial son limitación, integración de lo discontinuo en la continuidad, ordenación, numeración, gradación sucesiva, dinamismo interno entre sus elementos, polaridad, equilibrio de tensión simétrico o asimétrico y noción de conjunto.

Si elegimos un símbolo cualquiera, presente en el ámbito del rito funerario, por ejemplo, la casa o el color azul y analizamos sus estructuras, veremos que éstas se descomponen analíticamente, de la misma forma en el origen que en la significación. Encontraremos primero, el objeto en sí, abstraído de toda relación; en segundo lugar, el objeto ligado a su función utilitaria, a su realidad concreta en el mundo (directamente: la casa); (indirectamente: el color azul tiñendo la casa). En tercer lugar, tenemos la función simbólica, es decir, lo que permite considerarlos como símbolos que incluye una tendencia dinámica de la cualidad a relacionarse con las equivalentes situadas en los puntos que corresponden a todas las series análogas. Esta tendencia dinámica tiende a designar el sentido metafísico que concierne al aspecto modal de la manifestación. La casa representa la hospitalidad, la seguridad, el cobijo o refugio y el color azul en el arte cristiano simboliza el cielo y el amor celestial. El azul, expresa Aeppli en Pérez Rioja (1984: *Op. cit.,* p. 88), se halla ligado generalmente a vivencias psíquicas, espirituales, porque es el color del pensar. Pero ambos símbolos pueden enriquecerse con significados secundarios nacidos de la "situación" o nivel en que el símbolo aparezca. Además, estos símbolos se unen entre sí, porque se atraen mutuamente dada la afinidad interna que une todos estos fenómenos o concomitancias de una modalidad cósmica esencial. Al unir la cruz a la casa o a la capi-

llita podríamos interpretar, de la mano de Cirlot, que la cruz es el símbolo del puente o escalera por el cual las almas suben hacia Dios o hacia la vida extraterrena. Según expresaron Finol y Finol (2009: *Op. cit.,* pp. 132-133), el imaginario funerario de las comunidades vecinas a las carreteras se opone al pensamiento católico, según el cual al morir el cuerpo va al cementerio, pero su alma se encamina hacia la vida extraterrena. La contradicción consiste en que cuando se produce la inesperada transición vida-muerte, marcada por un accidente de tránsito, el cuerpo va al cementerio, pero el alma permanece atada al espacio donde la muerte se produjo. Dependerá de los rituales que se practiquen en la capillita, que el alma inicie su tránsito hacia su destino extraterreno. Aún cumplido el tránsito, señalan los autores, algunas almas regresan, ocasionalmente, al lugar de su muerte con el fin de establecer contacto con los familiares. De forma que el recuerdo y la memoria contemplan una dinámica que nace en el micro-sistema-ritual y que, al mismo tiempo, alimenta.

Se trata de una red de relaciones que liga todos los objetos (físicos, metafísicos, reales, ideales, e irreales en tanto que verdaderos psicológicamente), y gracias a esta correlación general de lo material y lo espiritual, es decir, de lo visible e invisible, se establece el orden simbólico y los universos míticos que fija la concepción de la vida y de la muerte. Pero aún así existen espíritus acristalados contra significaciones obtenidas de tan diversas y auténticas fuentes. Lao-tsé (2009: *Tao-te-ching.* Barcelona: Editorial Sirio) en el siguiente pasaje ilustra el ejemplo de un espíritu escéptico contra todo lo fluido, dinámico, y rico:

> "Cuando un sabio de clase suprema oye hablar del Sentido, entonces se muestra celoso y obra en consecuencia".
>
> "Cuando un sabio de clase intermedia oye hablar del Sentido, entonces cree y en parte duda".
>
> "Cuando un sabio de clase inferior oye hablar del Sentido, se ríe de él a carcajadas. Y si no se ríe a carcajadas es que todavía no era el verdadero Sentido".

Jonatan ALZURU: ***Fragmentos de un hacer,*** Caracas, Edit. Bid & Co, 2010.

Rigoberto LANZ. CIPOST, Caracas, Venezuela.

> *"Esta tónica dialogante es requisito básico de una cultura democrática que compromete la posibilidad misma de producir otro modo de pensar".*
>
> *CIPOST.*

El Centro de Investigaciones Post-Doctorales (CIPOST) comienza el año presentando el libro que resulta de los diferentes eventos vinculados con la celebración del veinte aniversario de su fundación. Se trata de una compilación de textos coordinada por el amigo Jonatan Alzuru donde se ha logrado congregar una matizada muestra de sensibilidades y cadencias intelectuales muy propias de los estilos de trabajo que se propician desde siempre en el CIPOST.

De publicaciones algo hemos trajinado en todos estos años en la experiencia del CIPOST. De ello habla su *Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados* (RELEA) y cientos de libros que testimonian el vigor de un espacio volcado a la promoción del debate teórico y a la búsqueda de horizontes intelectuales más allá de las contingencias de la nunca bien ponderada "realidad concreta". La acumulación de dos décadas de quehaceres intelectuales de variable intensidad ha hecho posible que hoy podamos celebrar la publicación de este libro emblemático.

Generaciones cruzadas hablan con sus propias miradas de los nudos problemáticos que inquietan desde siempre. Las contribuciones reunidas en este volumen combinan de un modo singular lo que es la traza de voces veteranas que han perfilado el locus de este centro de investigación (Enzo Del Bufalo, Julia Barragán, Miguel Ron Pedrique) y el ejercicio de nuevas aproximaciones portadas en la gente que se ha ido formando al calor de esta peculiar experiencia (Rafael Hurtado, Luis Alberto Bracho, Rayda Guzmán) Se combinan igualmente contribuciones de amigos con los que el CIPOST ha compartido agenda desde el exterior (Roberto Follari, Alejandro Romero) con aportes de colegas que han estado vinculados de variadas formas a la historia del CIPOST (Jesús Puerta, Pedro Alzuru, Eric Del Bufalo, Miguel Ángel Latouche) y amigos que han compartido la propia convocatoria de la jornada aniversaria (Felipe Herrera, Armando Rojas Guardia)

El libro *Fragmentos de un hacer* incorpora además un texto memorable del entrañable amigo Miguel Ron Pedrique, quien había aprovechado su distendida estancia en la isla de Margarita para escudriñar de nuevo sobre mis libros y volver con otros bríos al pacto de caballeros *"de criticarnos sin tregua o compasión".* Había escuchado la lectura de este ensayo hecha por el propio Miguel en la ocasión del homenaje que el amigo Yonnis Hidalgo y el CIPOST inventaron en Maturín para re-encontrarnos. Pero no es lo mismo oír que leer, por eso ahora podemos calibrar con más calma el grado de elaboración intelectual que había puesto el amigo en ese minucioso viaje por mis propias andanzas teóricas. No nos alcanzó el inefable tiempo para cruzar mis propias conjeturas sobre el laborioso trabajo hermenéutico de Ron Pedrique. Tal vez lo haga en solitario porque además son muchos los amigos cómplices que han seguido de cerca esta aventura. Quizás me conforme con el clima gozoso que ya se produjo y tome como pretexto el ensayo de Miguel para seguir pensando. Es de esa manera que asumimos desde

siempre el compromiso de interrogar las fortalezas y las consagraciones.

Los tiempos cambian, van y vienen nuevos actores, las preguntas han mudado su sentido porque los caprichos de la historia y la "huelga de acontecimientos" (Baudrillard) deshilachan lo que parecían tejidos terminados. Ese es el dibujo abrupto y enigmático de la incertidumbre y es precisamente allí donde se ejercita la experiencia primera de dudar, de interrogar, de tantear.

En cualquier caso, la lectura del libro en su conjunto, con su mosaico de miradas y trayectos biográficos variados, ofrece una rica oportunidad para lectores acuciosos que buscan algo más que consuelos del alma y letanías edificantes.

Brindemos, una vez más, por el placer del texto, por la infatigable voluntad de tanta gente que anda buscando—todavía– otros modos de pensar.

Boaventura de SOUSA SANTOS. ***La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipatoria de la universidad.*** México, Edit. UNAM, 2005.

Rigoberto LANZ. CIPOST, Caracas, Venezuela.

> *"La ecología de saberes…es algo que implica una revolución epistemológica en el seno de la universidad y como tal no puede ser decreta por ley".*
>
> B.S.S. p. 69.

En el amplio repertorio de publicaciones que aparecen a diario sobre el tema universitario encontramos este interesante libro que impacta de inmediato por su desnudez, es decir, por su estilo directo y provocador, por el tono crítico que cruza todo el análisis, por esa manera casi coloquial de analizar los complejos asuntos por donde trajina la crisis del modelo Moderno de universidad.

Tratándose de Boaventura de Sousa Santos este tipo de tónica intelectual no es en absoluto casual. Ya conocemos la templanza teórica del autor y la aguerrida agenda que viene proponiendo en relación a una gran variedad de asuntos vitales en la coyuntura mundial. Su talante posmoderno es suficientemente conocido en los medios intelectuales latinoamericanos. Sus opiniones sobre la crisis de la universidad tradicional están en estrecha conexión con esa mirada del mundo que le es característica.

El libro quiere ser un balance de las tesis desplegadas por el autor hace ya una década (cuando escribió: *"De la idea de la universidad a la universidad de las ideas"*) Infortunadamente para la universidad realmente existente sus severas predicciones de entonces no han hecho sino confirmarse. La *crisis* en sus distintas intensidades y territorios no hace sino agravarse. Este libro es un recorrido por las intimidades de esa crisis. Desenmascarando puntillosamente el filo ideológico-político que está siempre por detrás de los discursos y prácticas en el mundo académico. *"La dirección que tome la reforma de la universidad será la dirección que tome la reforma del Estado"*. (p. 95).

Bertilio NERY RÍOS. ***La formación de la condición humana.*** Ediciones del Vice Rectorado Académico, Col. Textos Universitarios. Universidad del Zulia, Maracaibo, 2010, 110pp.

Álvaro B. MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ. Doctorado en Ciencias Humanas, LUZ, Venezuela.

Sugestivo y acertado el título de esta obra del Dr. Nery Ríos, que versa sobre la formación –o quizás la cultura universitaria– que debe recibir una persona para poder desarrollar su "condición humana". Un término que pudiera entenderse muy ambiguo o confuso, visto el nivel de abstracción que connota. Surgen, al menos, dos preguntas iniciales, al estilo socrático: ¿Qué es lo humano? y ¿cuál es la `condición´ que lo hace?. En primer término, lo que es humano es un "ser racional"; en segundo término, lo que lo hace racional es la condición existencial para pensar. Es inevitable el preguntar y responder desde la filosofía, ya que se trata de una reflexión acerca de lo material y espiritual del ser. Luego, la condición "esencial" para ser un ser humano, además de la existencia, es el pensar y el saber. Pudiera decirse, es lo racional y el conocimiento. Podrían darse muchas respuestas o alternativas en un intento por descifrar desde otros puntos de vista, lo que es el ser humano en su condición existencial, o condición de vida.

Sin embargo, le preocupa e interesa al Dr. Nery Ríos, tal como lo entendían los griegos socráticos, que la condición humana se crea y realiza a través de la *paideia*. Es necesario enseñar a aprender y desaprender lo que se enseña, por medio de una *maiuética* deconstructiva de cualquier tipo de totalidades históricas o transhistórica. No es suficiente pensar en lo "humano", es urgente pensar en lo material y concreto de lo humano en su humanización. Otra idea asociada en los griegos a la educación de un buen enseñar, es decir, la posibilidad de ser un buen Maestro, es la pedagogía y el método que hace posible el encuentro con el discípulo y abrirnos a su escucha.

Nace la academia platónica como *gimnasium* del pensar y del razonar, en un esfuerzo por hacer de la retórica y de la dialéctica dos aspectos primordiales en *disputatio* para la formación de esa "condición humana" que no es inherente a la noción de naturaleza sensible; sino, a una praxis de producción de conocimientos y de saberes universales y particulares.

Un largo trecho se ha recorrido desde los griegos hasta esta Modernidad en crisis, y, por supuesto, son muchos los modelos de educación o de enseñanzas que marcan las historias de las ideas y de los pensamientos. Sin embargo, será con la aparición de la Universidad y con su desarrollo (en América Latina, la primera Universidad es la Real y Pontificia Universidad de San Marcos, Lima, Perú, fundada el 12 de Mayo de 1551), que el acceso más autónomo y libre al conocimiento, es la garantía para la obtención y formación de la "condición humana" que requiere la persona o individuo para el logro de una vida de bien y de utilidad. Nos presenta, entonces, el Dr. Nery una investigación muy meticulosa de la trascendencia de la Universidad en la vida de la sociedad y del Estado. Es decir, en la vida de los seres humanos en sus condiciones particulares y en su proyección a través del Estado, por la obtención de una "condición humana" que debe serle proveída a través de la educación pública. Y al respecto, estudia con suma lucidez la necesidad que tienen los ciudadanos y el Estado de disponer de espacios académicos aptos y calificados para el mejor desempeño de la labor educativa de la ciudadanía.

Es una educación que deberá dirigirse, principalmente, a potenciar el desarrollo humano en sus diversas interacciones sociales que se propician en las interacciones académicas y científicas de las universidades. Éstas son y así deben ser reconocidas, como espacios para el pensamiento y las praxis racionales desde las científicas hasta las artísticas del más alto vuelo creativo e imaginario. El destino de la Universidad se consagra en un proyecto de vida convivida, donde el desarrollo de los planes de estudios o el curriculum, de las universidades respondan efectivamente a las políticas públicas que promueve el Estado para su pleno crecimiento. Es una simbiosis entre ambos espacios de coexistencia humana, que requiere de una articulación y complementos entre necesidades, intereses y fines de ambas instituciones.

Nada fácil de conciliar, pues en la América Latina, las universidades vistas como centros de docencia e investigación de alto nivel aún se encuentran en vías de consolidación. Sin embargo, el estudio del Dr. Nery Ríos nos presenta un panorama optimista y alentador, al considerar que cada vez más los auténticos cambios sociales y políticos se propician y van de la mano de la universidad, si ésta es capaz de generar un liderazgo y una filosofía emancipadora. Se destaca la importancia, entonces, de las políticas de investigación y docencia institucional que requieren cristalizar las universidades en todos sus espacios, en especial, en los estudios de post-grado. Una planificación y evaluación oportuna de los programas de formación científica y humanística, es posible en la medida que una Universidad pueda hacer compatible con su *thelos* el curriculum y las líneas de investigación que le dan soporte a las estructuras de gerencia y financiamiento académico que se requiere para el futuro desarrollo profesional de los estudiantes. La urgencia de conectar investigación con docencia y extensión, con otros espacios vinculados con las interdisciplinas, con redes nacionales e internacionales que permitan generar esa comunidad de investigación, que requiere la universidad del siglo XXI, es uno de los expresos propósitos de este libro.

Pero para lograr eso que en teoría parece un ideal abstracto o lejano, es necesario que exista una praxis que parte del ser humano y de su condición humana, única exigencia y posibilidad para pensar en el desarrollo de formas y modelos de aprendizajes y de experiencias educativas que favorezcan los cambios y transformaciones sustanciales de la realidad que nos rodea. En este sentido el "poder" que reside en la universidad, connotando, sobre todo, a la inteligencia, la racionalidad, la creatividad, es inagotable. Es una fuerza recreadora de todo lo natural y material, que no tiene fronteras o limitaciones. Pero para no perder de vista este pensar complejo que se inspira en Morin, necesitamos insertar la universidad en sus contextos culturales, sociales, políticos y económicos, y reconocer la responsabilidad pública que le toca cumplir en cuanto que actor protagónico de los cambios que la desafían permanentemente.

Es urgente, entonces, repensar los medios y fines de la universidad, desde la diversidad de las demandas sociales que debe atender. Es decisivo reactualizar y autogestionar cada vez más inéditos procesos de interacción que favorezcan y estimulen competencias cognitivas para la innovación y el descubrimiento científico y humanístico. Sacar definitivamente a la universidad de esos falsos roles pragmáticos que la presión del mercado y del consumo le imponen para obligarla a subsistir. La universidad y por ende, los universitarios, deben aprender a repensarse y a transformarse para poder garantizar su futuro, y eso pasa por un concierto de prácticas educativas, políticas, económicas y sociales, que imponen un lucha frente a los "poderes" de otras instituciones políticas que intentan neutralizarla o anularla. Hacia esos destinos de libertad y creatividad, debe buscar su *sentido*…el ser universitario desde su condición humana…

Este libro propone alternativas y luchas, a partir de un claro análisis de lo que es la estructura académico-investigativa, curricular e institucional, que obligan a la universidad y su comunidad de universitarios, a evaluar, planificar, gerenciar, descentralizar, regional y nacionalmente, procesos interactivos y asertivos que exijan de la universidad –el caso de estudio le corresponde a la universidad del Zulia– el compromiso histórico que debe cumplir en la formación de una "condición humana" que nos haga aptos para la vida.

Edgar Emiro SILVA. ***Investigación Acción. Metodología transformadora.*** UNERMB, Santa Rica, Zulia, Venezuela, 342 pp.

Alicia INCIARTE GONZÁLEZ. Doctorado en Ciencias Humanas, LUZ, Venezuela.

La investigación acción, desde su promotor Kurt Lewis, a mediados del siglo XX, ha representado una forma de investigación que incorpora la acción social, buscando el avance teórico y el cambio social de forma simultánea y en un diálogo constructivo. La investigación acción plantea un modelo sobre fases de trabajo para el cambio social que se organizan metodológicamente en: identificación de insatisfacción con el actual estado de cosas, identificación de un área problemática, identificación de un problema específico a ser resuelto mediante la acción, formulación de varias hipótesis, supuestos o principios de investigación; selección de una hipótesis, principio o supuesto a ser abordado, ejecución de la acción en la realidad y de forma participativa y co-responsable, análisis de los efectos de la acción, propuesta de líneas de trabajo para darle continuidad al procesos de cambio, y puede llegarse a generalizaciones o explicaciones. Se establece así una danza entre la realidad y los actores, en la que el investigador, sin abandonar su intención de gerenar conocimiento, se convierte en un actor más.

Las teorías de la acción indican la importancia de las perspectivas comunes, como prerrequisitos de las actividades compartidas en el proceso de la investigación; el conocimiento práctico se convierte en parte del comienzo de la investigación. Se vive en el proceso un descubrimiento permanente que se transforma en la base del compromiso de transformación; así mismo lleva a desarrollar el sentido de hacer que los actores sean consciente de su papel, de los problemas y, lo más importante, de su potencialidad transformadora, es decir promueve el darse cuenta de. Esta es una de las ideas centrales y metas en la investigación-acción, tanto en la producción de conocimientos como en las experiencias concretas de acción social.

Este tipo de investigación-acción no consiste sólo en la comprensión de los aspectos de la realidad existente, sino también en la identificación de las fuerzas sociales y de las relaciones que están detrás de la experiencia humana, además de desarrollar un verdadero sentido transformador y crítico que augura una ciencia pertinente en lo social y lo humano.

La verdad se construye en discusiones cuidadosas sobre informaciones y experiencias específicas, para ello los actores de la realidad estudiada son co-investigadores, de allí que permite la generación de nuevos conocimientos al investigador y a los grupos involucrados; así mismo permite la movilización y el reforzamiento de las organizaciones de base y finalmente, el mejor empleo de los recursos disponibles con base al análisis crítico de las necesidades y las opciones de cambio.

Los hallazgos y las explicaciones se construyen y prueban en la realidad, haciendo contribuciones para la comprensión de los procesos históricos. Se comienza un nuevo proceso de la investigación-acción cuando los resultados de la acción común se analizan y discuten en los escenarios de donde surgieron.

La investigación-acción brinda la posibilidad de construir categorías científicas para la comprensión y mejoramiento de la organización, partiendo del trabajo colaborativo de los propios actores.

En este enfoque de investigación-acción, resaltan un conjunto de rasgos. Entre ellos:

a. Analiza acciones humanas y situaciones sociales, las que pueden ser inaceptables en algunos aspectos, susceptibles de cambio, y que requieren respuestas.
b. Busca profundizar en la comprensión del problema, evitando en lo posible las posturas y definiciones previas.
c. Difiere los propósitos teóricos de cambio mientras el diagnóstico no esté concluido.
d. Explica "lo que sucede" sobre la situación y sus actores, relacionándolo con su contexto. En principio es una narración y no una teoría, por ello los elementos del contexto se integran a las visiones de los actores, en consecuencia es más un intento de comprensión de la realidad.
e. Los resultados son una interpretación más que una explicación dura.
f. La investigación-acción se construye en la subjetividad y como ésta se expresa en el lenguaje de los participantes, como vía para la intersubjetividad. La subjetividad no es el rechazo a la objetividad, es la intención de captar las interpretaciones de la gente, sus creencias y significaciones. El documento con el informe se redacta en un lenguaje de sentido común.
g. Se origina bajo el enfoque llamado cualitativo, sin embargo en su interpretación de la realidad puede manejar elementos cuantitativos.
h. Implica un proceso de autorreflexión sobre sí mismos, los demás y la situación, de allí que debe facilitar un diálogo sin condiciones restrictivas ni punitivas.
i. Constituye un proceso continuo, una espiral, donde se van dando los momentos de problematización, diagnóstico, diseño de una propuesta de cambio, aplicación de la propuesta y evaluación.

Tal como puede observarse, se plantea una manera de investigar con la comunidad y para la comunidad, en función de ir generando procesos de transformación crítica y reflexiva, en la que la comunicación es la base para una verdadera praxis que conduce a generar conocimiento comprometido.

Esta visión de la investigación adquiere significación especial en la obra "INVESTIGACIÓN-ACCIÓN. METODOLOGÍA TRANSFORMADORA", pues aborda un proceso social con inmensas posibilidades de contribuir al desarrollo humano y social, como lo es la educación, además lo hace desde un escenario prodigioso: la escuela. En su intención más general busca la transformación de la escuela, desde sus propias contradicciones y con el aporte de sus actores fundamentales. Un aspecto que resalta en esta obra es la promoción de la esencia de la escuela como realización comunitaria.

El estudio se fundamentó en una trama conceptual que le da consistencia y argumentos a los planteamientos y que han sido articulados de forma tan especial que en muchos casos se tocan con la estética y simplicidad del lenguaje que invita a compartir. En lo metodológico integra procesos reflexivos, constructivistas y del enfoque cualitativo, de forma tal que se convierte en una modelo a ser estudiado en la formación de investigadores sociales. Un aspecto muy importante, parte de la significación que tiene para diversos ámbitos y procesos educativos, tanto el proceso, como los resultados de este estudio: en la formulación de políticas educativas, en el desarrollo de proyectos de relación escuela-comunidad, en la formación del docente como promotor social-pedagógico, en la orientación metodológica para la conformación de equipo de acompañamiento para la escuela, en la promoción de la participación comunitaria y otros que el mismo lector podrá descubrir en su transito por la obra.

A pesar de la densidad de sus planteamientos, esta obra se presenta como inacabada, busca superar las condiciones de vida y dar respuestas a inquietudes humanas, esa búsqueda es permanente. Ya este planteamiento, intención manifiesta por el autor, nos invita a su lectura y acompañamiento en el esfuerzo por comprender los procesos sociales, desde una perspectiva más humana, inclusiva, constructiva y sobre todo inspiradora de una acción pedagógica comprometida.

Hay compromisos que representan retos importantes para el crecimiento académico y personal, haber sido seleccionada por el Dr. Edgar Silva para prologar su obra: "INVESTIGACIÓN-ACCIÓN. METODOLOGÍA TRANSFORMADORA" ha representado un reto significativo. No hubo dudas en aceptar, puesto que en esta obra se conjugan inquietudes compartidas, ámbitos transitados en compañía de investigadores respetados y creativos que han invertido su inteligencia y corazón en hacer aportes a la transformación de nuestras realidades educativas problematizadas, pero con potencialidades de un mañana mejor. Reconozco en el Dr. Silva uno de ellos, riguroso, comprometido, alegre, constructivo y con la generosidad propia de quien decide dedicar su corazón a construir una vida mejor para si y los demás.

Las experiencias compartidas en el Programa de Doctorado en Ciencias Humanas de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad del Zulia, así como en la interacción con su grupo de investigación en la Universidad Rafael María Baralt, tiene hoy un testimonio en su libro, que es una aporte para todos los que compartimos sueños por una mejor educación, para una mejor vida.

Marcos A. GANDÁSEGUI,h & Dídimo CASTILLO FERNÁNDEZ (Coord.). ***Estados Unidos: la crisis sistémica y las nuevas condiciones de legitimación.*** CLACSO, S.XXI, México, 2010, 414pp ((Emir SADER).

Emir SADER, CLACSO.

Estados Unidos de América siempre se ha dedicado mucho más a estudiarnos a nosotros que nosotros a ellos. Los significados de las dos actitudes son distintos. Ellos se preocupan por nosotros como territorios de inversiones, como mercados. No hay preocupación por entendernos, menos todavía por comprender las eventuales influencias que pudiéramos tener sobre ellos. Nosotros los estudiamos para entender la lógica del imperio –económica, política, militar, ideológica, factor todavía determinante en la lógica del poder mundial.

El grupo de trabajo de Clacso: Estudios sobre Estados Unidos (GT) hace una labor notable en la recuperación de la comprensión de este país como formación social, como potencia cabeza del bloque imperialista en el mundo, o en su relación específica con América Latina y el Caribe. Si en el primer libro del GT publicado por Siglo XXI Editores se discutían las condiciones generales de la hegemonía imperial, en este segundo el tema es el de las nuevas condiciones de su legitimidad.

Se trata de contribuir a la comprensión de estados Unidos en el nuevo entorno de este comienzo de siglo. ¿Qué condiciones enfrenta en las significativas readecuaciones del sistema capitalista internacional, en el marco del declive de su economía y del ascenso de países emergentes? ¿Apuntan hacia la confirmación de una decadencia económica de Estados Unidos? ¿Cuál es el carácter de la crisis económica actual? ¿En qué medida cuestiona ésta el liderazgo económico de Estados Unidos? ¿Qué efectos tiene el conjunto de estos fenómenos para América Latina y el Caribe?

Como la hegemonía imperial estadunidense es el factor determinante en el cuadro político mundial, su estudio es estratégico. Equívocos sobre el potencial hegemónico de Estados Unidos –sea la subestimación o superestimación– implican errores graves, con consecuencias concretas. Y –hay que recordarlo siempre– la realidad suele ser implacable con todos los desaciertos teóricos.

Desde los años setenta, gran parte de los análisis sobre la hegemonía imperial estadunidense apuntaban hacia un agotamiento y su final. Sin embargo, las dos transiciones que ha introducido el nuevo periodo histórico en escala mundial –paso de un mundo bipolar a un mundo unipolar bajo la hegemonía estadunidense; paso de un modelo regulador a un modelo neoliberal– han generado condiciones de recomposición de la capacidad hegemónica de Estados Unidos.

El primer decenio del nuevo periodo –los años noventa del siglo pasado. Parecía confirmar un nuevo impulso en la hegemonía imperial de Estados Unidos-sea en las "guerras humanitarias", sea el ciclo corto expansivo de la economía estadunidense–, pero ese flujo rápidamente demostró sus límites. Incluso a nivel militar Estados Unidos pasó a mostrar dificultades para mantener dos guerras a la vez, mientras que lo que sería "la nueva economía" se terminó.

La naturaleza actual de la hegemonía de Estados Unidos en el mundo se presenta como un gran enigma para el pensamiento crítico, un desafío esencial, con gran capacidad de consecuencias en los planos teórico y político. Un desafío que supone dar cuenta de los elementos de fuerza de de debilidad de esa capacidad hegemónica, dado que no hay nada que permita favorecer una visión catastrofista, ni tampoco las visiones apologéticas.

Si Estado Unidos mantiene su superioridad en el plano económico, tecnológico, político y militar, aun con debilidades, se mantiene como la única superpotencia, aquella cuyos intereses y acciones afectan prácticamente a todos los rincones del mundo. El debilitamiento de la hegemonía estadounidense, sin que se perfilen nuevas hegemonías en el horizonte, apunta hacia un periodo más o menos largo de turbulencias, de inestabilidades, de prolongada crisis hegemónica. El elemento de mayor fuerza en la hegemonía imperial reside en el plano ideológico, en la fabricación y exportación hacia todo el mundo del llamado *American way of life.*

Son desafíos teóricos –éstos y otros tantos– que el grupo de trabajo Clacso: Estudios sobre Estados Unidos, enfrenta con gran dinamismo y creatividad, apoyado en el pensamiento crítico latinoamericano y en lo mejor del pensamiento social originado en otras latitudes. Los lectores dispondrán en este volumen, coeditado por Clacos y Siglo. XXI Editores, al igual que en el anterior y en los que ciertamente seguirán, textos indispensables para captar la naturaleza y las proyecciones futuras de un tema tan determinante para el futuro de la humanidad en esta primera mitad del nuevo siglo.

Utopía y Praxis Latinoamericana / Año 16. Nº 52 (Enero-Marzo, 2011) Pp. 139
Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social / ISSN 1315-5216
CESA – FCES – Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Directorio de Autores

Ignacio Medina
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO)
Periférico Sur Manuel Gómez Morín 8585
Tlaquepaque, Jalisco, México. C.p. 45604
Teléfono: (52) 33-36693434 Ext. 3716
Correo electrónico: nacho@iteso.mx
http://www.angelfire.com/folk/latinamerica
C-electrónico: medina48@yahoo.com

Ignacio Ayestarán
Avenida Tolosa, 70 - 20018
Donostia. San Sebastián, España
C-electrónico: ignacio.ayestaran@ehu.es

Manuel Fraijó
Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid, España
C-electrónico: mfraijo@fsof.uned.es

Hans Küng
Waldhäuser Straße 23
D-72076 Tübingen. Alemania
C-electrónico: office@weltethos.org

Fernando Vergara Henríquez
Universidad Católica del Maule,
Avda. San Miguel 3605
Talca, Chile.
C-electrónico: fvergara@ucm.cl

Ruy Braga
2170 Jefferson Avenue
Berkeley, CA, 94703
Estados Unidos
C-electrónico: ruy.braga@uol.com.br

Marcelo Fernández Farías
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales,
Univ. Nacional de Cuyo.
Centro Universitario,
Parque Gral. San Martín,
Mendoza, Rep. Argentina.
C-electrónico: michelito11@yahoo.com.ar